الارتقاء بالمعرفة!

لعلّي لا أغدو بعيداً إذا قلت إن المعرفة الحقة، وليست الهراء وما لا خير فيه يمكن أن يندرج في مفاهيم المعارف وهي كثيرة، إلا أن ما ينفع الناس من المعرفة هو ما كان ذا قيمة في مضمونه، يعترف بها العالمون بموازين العلم بعامة والثقافة بخاصة، وهذا ما أعنيه في هذه الكلمة السريعة العابرة التي أكتبها اليوم في صدر هذه الدورية التي تُعنى بالتراث.. وما أكثر الأسئلة التي تتردد على ألسنة الناس بالأمس واليوم وفي الغد عن الثقافة كقيمة عند من يعيها ويقدرها حق قدرها.؟

وإذا كانت التساؤلات تستدعي إجابات، فإن رموزاً بعينها تستطيع أن تجيب من يسأل عن الثقافة بمعطياتها الحقة كقيمة، يحتفي بها الذين تشغلهم المعرفة وهم قادرون على الإجابة أو الإجابات التي توصل إلى السائل ويدركها العالمون بالثقافة التي تريدها وتحتاجها الأمة وهي أصل رافد في الحياة، إن لم تكن المحصلة الأولى في الرقي الحضاري.. وحين نلتفت إلى الوراء، نجد أنه كانت لنا معارف كثيرة عبر تاريخنا وأيامنا الخالية ومازالت جذورها أو بعضها على الأقل كثيرة عبر تاريخنا وأيامنا الخالية ومازالت جذورها أو بعضها على الأقل باقياً مع تجدد الحياة!

ولن أذهب بعيداً إذا قلت إن الثقافة الحقة التي أعنيها لن تكون عند أمة من أمم الأرض عبر أحقاب الحياة إلا إذا كان لها روافد من التعليم المتميز، فبذلك ترقى الشعوب والأمم وتحيا حياة سيماها الازدهار والرقي الحضاري.. أما إذا كان التعليم ضعيفاً ومتردياً، فلن تكون ثم معرفة يضرب بها المثل ذات قيمة.. ومراحل التاريخ الحديث، ولن أذهب بعيداً إلى قرون خلت، وإنما يستطيع المبصر المتميز بالوعي أن يلحظ ذلك عند أمم الأرض، ليرى ما نهض منها، كيف تحقق له ذلك؟ وأكبر الظن أن أحداً لن يقول ويكابر إن الذين يملكون المال يستطيعون أن يزعموا أن لهم رقياً في الحياة.. ولعل الجواب على ذلك ليس عسيراً ولا مستحيلاً، وهو أن أي أمة تملك المال ولها أهداف عالية، تستطيع أن ترقى حين تسخر مالها في سبيل تحقيق ثقافة حقة ذات قيمة.

وحين أتحدث عن قيمة المعرفة ونحن نخطو اليوم إلى بوادر تغيير الكوادر في مؤسساتنا الثقافية، فإنما أهدف إلى انطلاقة، ليست كلاماً، وليست أحلاماً، وإنما نحو أعمال قوية صادقة بقيادات تتحمل مسؤولياتها التاريخية في الحياة، لتعمل وتجد العمل وهي قادرة بإذن الله على أن تحقق لا أقول المستحيل،

وإنما ما ينبغي أن يكون.. ولن نستطيع أن نرتقي بالمعرفة وتحديداً بالثقافة إلا إذا صاحب ذلك تعليم راق قوي.. وليكن أي تغيير في إطارات وكوادر الشؤون التعليمية، وليكن مصاحباً لذلك مناهج حديثة ترتقي بحياتنا بعامة، لكي نكون من خلال تعليم عام وجامعي على مستوى ما عند الشعوب الأخرى في الأرض، التي استطاعت أن تكون بإرادة الحياة، وأقول عن أمتي المسلمة بعون الله وتوكلنا عليه والعمل قبل ذلك وبعده، ولن يجدي «تواكلاً» محل التوكل، ولا القول مكان العمل، وحري بنا أن نعي بحق ثم نتبع المنهاج، أما القول فهو لمن لا ينطق عن الهوى ﷺ: «لا قول إلا بعمل، ولا عمل إلا بنيّة».

نحن بلد نام من الدرجة التي تضعنا في المقام الثالث بالقياس إلى غيرنا من الأمم المتقدمة، لكننا ونحن نملك المال نستطيع أن نخطو إلى الأمام بإرادة القدرة، ليكون عندنا تعليم متطور قوي لنكون به في المقدمة.. والثقافة تقاس بمستوى الرقي والتعليم، فإذا كان التعليم غير مواكب لحركة الحياة، فإن الثقافة لن تكون على مستوى الآمال والأحلام، وإذا قال أحد إننا نستطيع أن تكون عندنا ثقافة راقية متميزة وتعليمنا متخلف، فإن هذا القول يناقض المنطق.

إن كثيراً من الدول والأمم النامية، استطاعت بعزائمها وجدها أن ترقى تعليمياً وصناعياً، ولا أقول زراعياً، لأن الزراعة تحتاج إلى الماء في الدرجة الأولى ثم الأيدي العاملة الوطنية.. ولن أقول إن الارتقاء مستحيل إلا عند الأمة الخاملة، وإرادة الحياة لا تركن إلى الاستحالة، فالأمة التي تريد الارتقاء تتحدى نفسها لتكون، وإلا فإنها لن تكون في موازين الحياة إلا الذين ليس لهم طموح ولا إرادة، وهؤلاء لا يستحقون الحياة بمعناها الحق.. إن العقبة الكؤود التي أمامنا تكمن في حركة تعليمنا الذي يسير ضد مسار التطور، وعلى مستوانا التعليمي نستطيع أن ندرك إذا كنا نسير إلى الأمام أو إلى الخلف، وعلى نحو من إحدى الوجهتين، يمكن أن تقاس ثقافتنا، ولا يمكن أن تكون لنا ثقافة وتعليمنا راكد؛ ولا أنسى أن أقول إن ثقافتنا المهمشة ينقصها دعم مالي سخي وانفتاح على العالم قريبه وبعيده بلا قيود.. والذي يقول بغير هذا فإنه يغالط نفسه ويقول غير الحق.. وصدق الشاعر أحمد شوقي القائل: «وما نيل المطالب بالتمني».. أرجو أن خطواتنا للغد تنطلق من حسابات وإرادة تنفذ في التعليم أولاً ثم في مسارنا الثقافي القوي والجاد، إذا كنا أمة تريد الحياة، لا أقول للحياة، وإنما للارتقاء ونحن ننظر إلى غيرنا في آسيا - مثلاً - كيف كانوا بالأمس وهم تحت نير الاستعمار وكيف أصبحوا بعد الاستقلال ببضع عقود، لأنهم لم يستسلموا إلى ما يردده العاجزون بالمستحيل!

رئيس التحرير

اللغة العربية:
نحو أي مستقبل؟



صالح بن رمضان

توطئة:

لا شكّ في أنّ مستقبل اللغة العربية مفهوم نسبي متعدّد الدلالات، ولا شكّ كذلك في أنّ كل صنف من أصناف القرّاء يرى في هذه العبارة المدلول الذي يهمّه ويعنيه ويملؤها بالمعنى الذي يشغله ويضنيه فالمستقبل عند بعضهم لا يعدو مستوى مستقبل اللغة الأدبية الرفيعة وتطوّرها من حيث المعاجم والتراكيب والأنساق التعبيرية. وهو عند أهل السياسة مرتبط وثيق الارتباط بالهوية الحضارية وبالواقع الجغراسياسي. ومن مدلولاته عند أهل الفكر العلمي مدى قدرة اللغة العربية على تطوير الواقع الثقافي والإبداع الفكري والاقتصادي والاجتماعي وعلى الارتقاء بالمعرفة الإنسانية عموماً، بل وعلى الإسهام في الثقافة العالمية على نحو يحلم به المفكّر العربي منذ عقود عديدة.

وقد وضعنا في الاعتبار هذا التعدّد المعنوي وسعينا إلى محاورة مختلف الاتجاهات، وإن كان يعيننا على وجه التخصيص البعد الفكري الإبداعي الذي يعتقد راسخ الاعتقاد في أنّ مفهوم المستقبل مفهوم متطوّر نسبي وأنه صيرورة يصنعها حاضر الثقافات وراهنها يعيننا هذا البعد الإبداعي الذي يفكّك المفهوم إلى مكوّنات محدودة ويخلّصها من الآراء الماقبلية ويحاول أن يصل إلى مدلولاتها باعتبارها ظواهر حقيقية. فالمستقبل ليس حيّزاً تاريخياً جاهزاً سنصل إليه، أو مرحلة مليئة بالأحداث والمنجزات تنتظرنا وننتظرها بل هو إدراك الحاضر للآتي وهو أحياناً وعند لفيف من الناس موقف نفسي أو أخلاقي أو معرفي. لذلك سنرى المستقبل من زاوية الظواهر الراهنة

الفاعلة في صيرورة اللغة المؤثرة في حركتها الشاملة لجميع جوانب الحياة. سنرى المستقبل باعتباره إمكانات وإكراهات وفرصاً تتفاعل لترسم دروباً وآفاقاً.

كيف يمكن للغة العربية بصفتها لغة أمّاً أن تواجه ما يطرحه عليها راهن الحضارة الإنسانية ومستقبلها من التحدّيات. وكيف يتيسّر لأبنائها مجاوزة الصعاب التي تمر بها حياة اللغة في تعاملها مع الوظائف التواصلية على أكثر من صعيد وفي انفتاحها على اللغات العالمية التي تحمل في عصرنا هذا خلاصة ما وصل إليه الإنسان في مجالات المعرفة النظرية والتطبيقية؟

إنّ لواقع السوسيوثقافي في مختلف أصقاع العالم العربي يضعنا باستمرار أمام وابل من الأسئلة الأنطولوجية المتصلة بقضايا استعمال اللغة العربية في مختلف ميادين الحياة، سواء منها ما تعلّق بالتواصل اليومي والتداول الاجتماعي المعبّر عن حركة الحياة ومقتضياتها أو ما ارتقى إلى مراتب التواصل العلمي والمعرفي العام والأدبي والفني.

وتزداد هذه الأسئلة حدة وإحراجاً للمتكلمين بالعربية بصفتها لغة أمّاً كلّما قارنّا بين واقع استعمال اللغة العربية وتوظيفها في مجالات التواصل الحديث وسائر اللغات المسهمة في بناء الحضارة الإنسانيّة الحديثة وفي تكييف منجزاتها.

لقد بات من البدهي أن اللغة بما هي مؤسسة تحقّق التواصل وتبني الذات الإنسانية وتحدد ملامح الهوية الثقافية لا تحيا ولا تزدهر في أوطانها وخارج أوطانها ما لم يؤمن أهلها بقدرتها على الانخراط في مشروع حضاري يتغلغل في أعماق تلك اللغة، في نظمها التعبيرية وفي بناها الاستعارية وفي مقوّماتها التواصلية وما لم تكن لهم طاقة استباقية وقدرة على تصور القضايا التي يطرحها مستقبل اللغة بما هي هوية ثقافية محددة الأهداف والوظائف: أي قدرة على تصوّر

الصعوبات والعوائق التي ستعترض المتكلمين بها في مستقبل الأيّام، وقدرة على تصوّر وضعيّات التواصل التي ستفرضها ضرورات الحياة في المستقبل وقدرة على إعداد الأجوبة اللغويّة على الأسئلة التي سيطرحها المستقبل وستمثل تحدياً للغة في مختلف المجالات.

فاللغة ليست جهازا معجمياً ونحوياً ودلالياً مغلقاً وليست رصيداً ثقافياً ثابتاً مقرراً ومدوناً في ذاكرة محددة بل اللغة، في أعراف اللسانيات الحديثة وعلوم الإنسان عامة اقتدار فردي وجماعي على إنشاء التجارب الحضارية وعلى مواكبة حاجات الإنسان في زمن معين وفي إطار أو في حركة تنتظم الأعمال القولية في فضاء اجتماعي متطلّع إلى المستقبل. إنها نظام من الكفايات والاقتدارات المتجددة بتجدد وظائفها وحاجات أهلها. بل إن اللغة عند العرفانيين من اللسانيين وغير اللسانيين من فلاسفة اللغة هي الطاقة المولدة للفكر المؤسسة للرؤى الحضارية.

كيف يمكن للمتكلم العربي أن يعيش لغته على نحو تظهر فيه صلة اللغة بالحياة صلة طبيعية بل صلة منطقية، وعلى وجه يتضاءل معه الإحساس بالقطيعة بين لغة التواصل اليومي ولغة الكتابة والفن والخطاب الثقافي المتعالي على الممارسة اللغوية الحية[1].

نسعى في هذا البحث المقتضب إلى الإسهام في مساءلة هذه الإشكالية التي لا يمكن أن نفصل فيها بين الذات و الموضوع، بين حرارة الانتماء إلى اللغة العربية وما يقتضيه البحث العلمي من شروط التجرّد والعقلنة.

وقد آثرنا ألاّ تكون عناصر التحليل أجوبة جاهزة أو تعاليم متعالية على الواقع لأسباب موضوعية أهمها أن التفكير في حاضر استعمال اللغة العربية وآفاق تطوّرها جهد جماعي لا يمكن لفرد أو لمؤسسة أن يدّعي القدرة على احتكاره. وهذا الجهد الجماعي يحتاج إلى فضاء تفاعلي توفّره عدّة مؤسسات ثقافية وتواصلية تتصدّرها في

تقديرنا المدرسة بما هي أهم فضاء يتحمّل مسؤولية بناء الذات المتكلمة باللغة الأم، و تليها المؤسسات التواصلية القادرة على إدماج التفاعل مع اللغة الأم في صلب السلوك الثقافي الفردي والجماعي: ومن هذه المؤسسات نذكر الفضاءات الفرجوية كالمسرح والسينما والأطر الفكرية كالمحاضرات والمجالس الأدبية المكتبات والملتقيات الثقافية والأندية والمهرجانات.

فنحن نقتصر إذن على نظم هذه الإشكاليات في أطر مفهومية تفتح مسالك التفكير في هذا الموضوع وتقترح مداخل إلى البحث فيه.

1 - مستقبل اللغة العربية ومؤسسة التعليم:

تميزت العقود الأخيرة من القرن الماضي ومطالع هذا القرن الجديد بتراكم معرفي هائل في مختلف مجالات علوم التربية والتعليم، وقد تعقدت المذاهب والنظريات التي تسعى إلى تدبر شؤون المدرسة الحديثة ومشاكلها وأزماتها. وقد أسهمت هذه العلوم في إثراء هذا التراكم المعرفي وتعميقه جراء عدة عوامل متنوعة، يتمثل أولها في تطور الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وما عرفه النصف الثاني من القرن العشرين من تسارع مذهل في مجالات الاتصال وتبادل المعرفة والمعلومات في مختلف وجوه الحياة، فقد تطورت في مختلف بلدان العالم أنظمة التفكير والقيم والمعارف واهتدت إلى صياغة رؤى جديدة مستمدة من الثقافات التي أنتجتها أجيال ما بعد الحضارة الصناعية، وهي ثقافات تدعو إلى تطوير البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المغلقة، وتحويل العالم إلى فضاء منفتح، تتحكم فيه الطرق السيارة للمعلومات وشبكات الاتصال الرقمي. أما ثاني هذه العوامل وهو بسبب من العامل الأول فإنه يكمن في تطور المنظومات المهنية والوظائفية وشبكات الأدوار الاجتماعية والاقتصادية. وقد أثر هذا التطور في نظرة الإنسان المعاصر إلى

الشغل والوظيفة أو المهنة، نظرة توحي ببداية انقراض التصور السكوني للمهنة أو الوظيفة، وبداية ظهور مفهوم التمهين من جهة، وتصور التكوين المستمر والتأهيل المتعدد من جهة ثانية.

(R. Debray : Cours de médiologie générale, Paris Gallimard 1991).

وأما ثالث هذه العوامل وهو كذلك متصل وثيق الاتصال بالعاملين السابقين فإنه يتعلق بتطور مفهوم المعرفة نفسها وبوظائفها الاجتماعية والثقافية. إن مختلف الثقافات المحلية والكونية تعيش في هذه العقود الأخيرة تحولاً عميقاً في مجال تحديد أنماط المعرفة التي يحتاج إليها الإنسان المعاصر. وقد تخلت عامة الأنظمة التربوية عن الأسس المعرفية والنظريات التعليمية التي تحرص على تكوين المتعلم تكويناً موسوعياً في مختلف العلوم المرجعية. ويظهر هذا التخلي في التجديد المستمر للبرامج الرسمية ولهيكلة فروع التعليم وموادّه وأنشطته.

لقد أدركت هذه الأنظمة أن مستقبل لغاتها وما تحمله من قيم وثقافات يقتضي وجوباً، كي تتجنّب القطيعة المعرفية التي تمر بها ثقافة العلوم و المعارف الحديثة، أن تتطوّر نظرة التعليم إلى مفهوم اكتساب اللغة الأم فيطوّر أساليب هذا التعليم و أطره و متصوّراته التربوية.

ولم تقتصر نظريات الاكتساب على نبذ الطرق التلقينية الكاريزماتية وتأسيس مفهوم التعلم الذاتي بل جاوزت هذه المرحلة إلى التفكير في تغيير علاقة المتعلم بالمعرفة ذلك لأن التراكم المعرفي الذي تشهده مختلف العلوم المرجعية يقتضي ألاّ يكون التعليم قائماً على تلقين المعارف، ويستوجب أن يكون تدريب المتعلم على البحث عن هذه المعرفة مقدماً على سائر الأهداف. وقد كان للتجارب البيداغوجية الحديثة في هذا المجال تقاليد تعليمية وبيداغوجية تمكّن بفضلها نظام التربية والتعليم من تجاوز عقبات التعليم في مختلف مستوياته

ومن تحقيق نسب نجاح عالية ومن تخطّي مظاهر كثيرة من الإخفاق المدرسي.

ولا يخفى على الناظر في علاقة العلوم المرجعية بالمعارف المدرسية أن استخدام التكنولوجيا الحديثة في علوم الجغرافيا والحياة والبيئة والفيزياء والطبيعة، واستعمال علوم الإحصاء والديموغرافيا والمنظومات المعلوماتية الجغرافية (GIS) واعتماد الحاسوب في علوم الأصوات ووظائف الأصوات وغيرها من المجالات المعرفية القريبة من علوم اللسان مظاهر دالّة على أن المعرفة العلمية ليست كمّاً جاهزاً ثابتا تستوعبه المدرسة بأيسر السبل، بل إن المؤسسات الاقتصادية الخاصة تحثّ منظوريها من العمال وأصحاب الوظائف إلى الإقبال على التكوين المستمر لأن المعارف المدرسية التي حصلوا عليها لا تفي بحاجات المهن، رغم جدّتها وثرائها.

وقد أدّت هذه العوامل والظواهر مجتمعة إلى تطور وظائف المدرسة وموقعها من النسيج المؤسساتي في المجتمعات الحديثة. فلقد كانت المدرسة في النصف الأول من القرن العشرين أي المدرسة العمومية راجعة بالنظر إلى الدولة الوطنية (أو الدولة الحامية بالنسبة إلى البلدان غير المستقلة) وكانت المدرسة مؤسسة تعدّ موظفي الدولة من كتبة الدواوين وأعوان المؤسسات الادارية المختلفة. وتؤهل النخبة المتميزة للمناصب المهنية العالية كالطب والمحاماة والصحافة. وكانت النظم التربوية والبرامج أو المناهج التعليمية مستجيبة لهذا التصور محققة لهذه الوظيفة. إلاّ أن المنعرج الحضاري الذي يعيشه عالمنا المعاصر يحد من هذه الوظيفة ويوكل إلى المدرسة الاضطلاع بمنظومة من الوظائف يقتضيها التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي تمر به مختلف المجتمعات. ولا شك في أن للتعليم الحديث عامة أهدافا مؤسسية ثابتة منها الإسهام في بناء روح المواطنة والإعداد للحياة المدنية وللتواصل الاجتماعي ومنها الإسهام في بناء الذات

الإنسانية في مختلف أبعادها الوجدانية والعقلية والجمالية. غير أنّ هذه الأهداف لا تمثل إلاّ جانباً من الكفايات الأفقية المصطلح عليها بالكفايات السوسيوثقافية، وهي كفايات تشترك في نحتها وصوغها وإكسابها جميع الموادّ التعليمية أو التعلّمات. ولئن كانت بعض الموادّ والتعلّمات أقدر من غيرها على الإسهام في إكساب المتعلم بعض الكفايات فإن التواصل المدرسي بين المعلّم والمتعلّم وبين مختلف أقطاب العملية التعليمية عموماً يحقق اكتساب هذه الكفايات بأشكال غير مباشرة في جميع الموادّ والأنشطة.

ولقد أدركت هذه الأنظمة التعليمية المصفية إلى إيقاع الحضارة الحديثة منزلة تعليم اللغة الأم من سائر المواد التعليمية ودور هذا التعليم في إكساب التلميذ أي مواطن الغد مختلف الكفايات التواصلية في صلب اللغة، فوضعت البرامج الملائمة لثقافة المجتمع وقدراته ومواهب أفراده وطاقاته. وتخلّت شيئاً فشيئاً عن تعليم اللغة الأم باعتبارها مجرد قواعد جافّة، على المتعلّم أن يستوعبها أو رصيداً أدبياً قابلاً للتلقين و الحفظ.

فكيف يمكن لتعليم اللغة العربية في المدرسة الحديثة أن يبني في الذات المتعلّمة قدرة أو كفاية سوسيوثقافية تتيح للفرد والمجتمع ترقية أداء اللغة الأم في مختلف مجالات التواصل.

لعل التفكير التربوي المستند إلى نظريات الاكتساب يسعفنا ببعض العناصر الملائمة للإجابة على هذا السؤال الأم ويمثّل مسلكاً من المسالك المفضية إلى مصالحة المتعلّم مع لغته الأم، وإلى مجاوزة القطيعة بين المدرسة والاستعمال التواصلي للغة العربية في مختلف فضاءات الحياة الاجتماعية والمهنية والثقافية وهو مطلب رئيس من مطالب المهتمين بما يسمى بالمستقبليات أي علم دراسة المستقبل.

إن مستقبل اللغة العربية يحدّده، في تقديرنا، تصوّرنا لتعليم اللغة الأم وتحدّده مشاريعنا التربوية ومنزلة المدرسة الحديثة منها.

وهي مشاريع تحتاج إلى ترجيح كفة التعليم التواصلي على كفة التعليم الموسوعي المرتبط بالنزعة الإشهادية أي الرغبة الجامحة في الحصول على الشهادات العلمية دون الاحتفال بتكوين الذات اللغوية.. إن تعليم اللغة لايزال، في ضميرنا الاجتماعي عامة، مرتبطاً بالتقويم الجزائي أي بإسناد الأرقام المساعدة على الفوز بالشهادات العلمية. وبهذا المنطق النفعي يزرع في الذات المتعلّمة أي تلميذ اليوم ومواطن الغد تصوّر لتعلّم اللغة مفارق للواقع. فكأنّما اللغة الأم، في معاجمها وأساليبها وبناها مجرّد مادة تعليمية ينتهي آداؤها بانتهاء الفصل الدراسي.

إن تطوير نظرة المتعلم العربي إلى مقاصد تعليم اللغة الأم وإلى المعنى الكامن وراء هذا التعليم هو في نظرنا أحد المداخل الأساسية إلى صياغة نظرة مستقبلية وإلى بناء أولى لبنات التفكير المستقبلي في إستراتيجيات التعليم العربي والثقافة العربية عامة.

فما هي الأصول المبدئية التي يمكن أن تنبني عليها مصالحة المتعلّم العربي في هذا العصر مع لغته الأم؟

لا يمكن أن نتوسّع في تحليل هذه الأصول في هذا المقام نظراً إلى تشعّب مسائلها وأبوابها ولكننا نقتصر على الإلماع إلى ثلاثة أصول نرى أنها شرط لا غنى لأية نظرية تعليمية عنه وهي:

أ - إعادة بناء مناهج التعليم ومقرراته وأنشطته وفق رؤية تأخذ بالاعتبار الأبعاد النفسية والعرفانية التي تقتضيها التربية الحديثة بما في ذلك إدراك مشاغل المتعلّم في فترة الشباب المبكّر.

كيف يمكن للمؤسسة التربوية أن تجمع في تعليم اللغة و الآداب للمتعلم المراهق (14-16 سنة) بين تحقيق الأهداف المؤسسية والاستجابة لميول المتعلّم ومشاغله الثقافية وواقعه النفسي والاجتماعي؟ ليس هذا التساؤل خاصا بالمدرسة العربية بل إنه سؤال

يطرح على جميع الأنظمة التعليمية ويتحدّى مختلف التجارب البيداغوجية وهو سؤال متجدّد بتجدّد الواقع الاجتماعي والثقافي.

ولا نعتقد أن المتخصّص في الآداب واللغات قادر بمفرده على الإجابة على هذا السؤال مهما يتّسع خياله البيداغوجي فبناء مستقبل التعليم في مجال اللغات والآداب يحتاج في تقديرنا إلى نوعين من المعارف والعلوم المرجعية:

1 – العلوم النفسانية وخاصة علم نفس المراهق. لقد انطلقت كثير من الأبحاث التعليمية في مجال القراءة الأدبية وعلاقتها بالمراهق من هذا الفضاء العرفاني وسعت إلى فهم المداخل التي تحدث لدى المراهق رغبة في الإقبال على القراءة أو لذّة في ممارسة القراءة الأدبية. وتذهب هذه الدراسات إلى أن المواضيع الأدبية الأكثر قرباً من عقل المراهق وانفعالاته ورغباته هي المواضيع التي تمكّنه من التساؤل عن القيم ومن إعادة النظر إلى الواقع من خلال الصور والأخيلة والحكايات والمواقف التي تقدّمها النصوص الأدبية.

إن التفكير في تطوير القراءة الأدبية في مختلف مستويات التعليم ينطلق من إطار نفسي عرفاني (Psychologie cognitive) وتختار في ضوئه الآثار والمداخل التي أثبتت علوم النفس العرفانية أنّها تلائم الرسوم الذهنية المعبرة عن الفهم والتفاعل بين المراهق والأثر أو الموضوع.

فللمتعلّم في هذه المرحلة جملة من المعايير الذهنية يسلّطها على الآثار التي تقدم إليه فيختار منها ما يبدو له ملائماً لحاجاته. وتشبه هذه المعايير المصفاة (filtre) التي تغربل الآثار والمواضيع فقراءة الشعر على سبيل المثال تقتضي من المتعلم أن يستخدم معيار التجريد أي المرور من الصور والاستعارات و اللغة التخييلية إلى المفاهيم المجرّدة

التي تنطوي عليها الدلالة الشعرية، وهذا المعيار هو عينه المعيار المستخدم في قراءة القصة على لسان الحيوان مثلاً.

وفي هذا الإطار النفسي العرفاني يستغل التعليميون كذلك ما وصلت إليه الدراسات النفسية في شأن الصلة بين النص المقروء واللاوعي الفردي والجماعي. وقد سعت هذه الدراسات إلى مجاوزة الظاهر الموضوعي للغة والواجهة المنطقية للعلاقات القائمة بين العلامات اللسانية كي تدرك الصلات الدفينة بين الظواهر، وهي صلات رمزية. وبيّنت هذه الدراسات أن الأساليب والصور والأشكال الفنيّة التي تنهض عليها النصوص الأدبية إنما هي وسائل تعيد النظر في الأشكال اللسانية وتدخل عليها تغييرات تكسر صرامتها ومنطقيتها. وفي هذا المضمار يعتبر لاكان (Lacan) أن الأدب إنما هو ضرب من ضروب الذبذبة أو الفوضى التي يحدثها اللاوعي في مستوى الرموز.

2 - العلوم الأدبية: نعني بهذه العلوم مختلف النظريات الأدبية القديمة والحديثة. ويحتاج واضعو برامج التعليم الثانوي بوجه خاص إلى ثلاثة أصناف من هذه العلوم.

2-1 - نظريات القراءة والتقبل: لا تهتم برامج التعليم الثانوي الجاري بها العمل في المدارس العربية بتقبل المتعلّم لقضايا الأدب ونصوصه. ولذلك لا نجد في الأجهزة البيداغوجية المصاحبة لنصوص حرصاً على تطوير كفايات التقبّل لدى المتعلّم، واتجاهاً إلى تدريبه على إنتاج المعنى من النص الأدبي. وإنّما تقتصر هذه الأجهزة على إسقاط تقبّل مؤلّف الكتاب المدرسي وعلى مراقبة فهم المتعلّم لبعض الظواهر الأدبية بل تنقلب جل الأجهزة إلى تمارين بلاغية بسيطة. ولذلك يمكن للدراسات المتصلة بجمالية التقبّل لدى المراهق في مختلف أنشطته القرائيّة أن تمد واضعي البرامج بما يحتاجون إليه في هذا المضمار.

2-2 - الاتجاهات الإنشائية والتداولية: لئن اقتبست بعض التجارب

البيداغوجية من النظريات السردية والشعرية الحديثة كثيراً من المعارف العالمة وحاولت الاستفادة منها في بناء برامج الأدب في التعليم الثانوي والعالي فإنّنا نعتقد أنّها بحاجة إلى نقل هذه المعارف نقلا تعليمياً ملائماً لواقع المتعلّمين، ونظن أنها تتمكّن بذلك من ترسيخ قيم القراءة الأدبية في كفايات المتعلّمين. وجعلهم هواة القراءة الحرة بعد التخرج.

ويذهب التعليميون إلى أن نقل المعرفة في هذا المجال لا يهدف إلى إكساب المتعلّمين القدرة على ممارسة هذه المقاربات، وهي المبالغة التي وقع فيها كثير من المعلّمين حين لهجوا بالنظريات الأدبية وأهملوا الكفاية القرائية بل أهملوا النص الأدبي ذاته، وإنّما يهدف هذا النقل أولاً إلى تنبيه المتعلّم إلى الأنظمة التاويلية التي تبيح النصوص استخلاصها من الكتابة، وتهدف ثانياً إلى تدريبه على إنتاج الدلالة من الكلمة الأدبية وبناء المعنى الأدبي بناء متواصلاً. ولّما كان إنتاج الدلالة متوقّفا على ثراء ثقافة المتعلّم و تجاربه القرائية ومعرفته بضروب أشكال التداخل الثقافي(Jean-Louis Dufays: Culture /compétence/plaisir. La nécessaire alchimie de la lecture littéraire, in Pour lecture littéraire, de Boeck et Duculot, Bruxelles, 1996) فإن برنامج الأدب في التعليم الثانوي والعالي لا يمكن أن ينهض على الثقافة العالمة فحسب بل ينبغي أن تشترك في تكوين مادته مختلف الأنظمة العلامية والثقافية التي تتداخل في حياة المتعلّم (ثقافة الصورة والإعلام والصوت أو السينما والفنون الجميلة التشكيليّة والركحية والفنون الفرجوية كالسرك والرياضة إلخ...).

(Crosman: Reference and the leader, in poetics today 4-1, 1983).

3-2 – نظريات الأجناس الأدبية: إن تعقد المقاربات المتّصلة بالأجناس الأدبية وتعدّد المداخل إلى هذا المبحث الإنشائي يجعلان المادة الأدبية المدرسية وإعادة صياغتها باعتماد مقولة الأجناس الأدبية مدخلاً ثرياً يمكّن واضعي مناهج تعليم الأدب من أصنافيات مختلفة لاختيار شبكة

بناء البرامج (الخرافة - الأسطورة - الأمثولة - اللغز السردي - المغامرة - الرحلة). فمنظومات الأجناس الأدبية في الأدب العربي أو غيره من الآداب تقترح على القارئ من المداخل إلى دراسة الأدب وإنتاج المقال الأدبي أي قراءة وكتابة ما لا يظهر في المادة الأدبية كما جاءت في الأمهات والمصادر والدواوين الشعرية. إن الأدب ينشأ خارج المدرسة ويتطوّر بمقتضى عوامل ثقافية واجتماعية يمكن استغلالها لفهم أبعادها النفسية ووظائفها التربوية ويمكن بذلك تحويلها إلى مادة قابلة للاستغلال المدرسي، ونحن إذ ننقل هذه المادة السردية إلى هذا الفضاء إنما نسعى إلى منحه حياة جديدة ونطمح إلى أن يحدث بينه وبين المتعلّم تفاعل تربوي جمالي يشمل القيم والأخلاق والمواقف الفردية والجماعية. فكيف نضمن حصول هذا التفاعل؟ وأن هذا التفاعل هو الذي يؤسس ما يمكن أن نصطلح على تسميته بالذات الثقافية المدافعة على مستقبل اللغة.

تساعدنا نظريات الأجناس الأدبية في هذا المجال إذ ترجع الأدب بمختلف قطاعاته وأجناسه إلى صميم الحياة الإنسانية في شتى تجاربها وتمكّننا من بناء برامج تعليم الأدب وتخطيطها وتوزيعها على درجات المرحلة الثانوية العامة أو مراحل التعليم العالي من خلال مفهوم *الأعمال القولية*، وهو مفهوم حيوي مرن يقتضي استخدامه أن نعود بالأجناس الأدبية وما يتفرّع عنها من أنواع وأشكال إلى أصولها اللغوية الأساسية، فننظّم المادة العلمية (أي المصادر الأدبية) تنظيماً ملائماً لحاجات المتعلّم المراهق ملبيّا لتوقعاته وآفاق انتظاره، ونقرّبها من واقعه وأحلامه ومشاغله ووجوه اهتمامه.

إن أهم مظهر من مظاهر الإخفاق في تعليم الأدب و بناء مستقبل المواطن المتعلق بأدب اللغة العربية يعود حسب عامة الدراسات إلى إحساس المتعلّم بأن الأدب الذي يدرسه غريب عنه في أشكاله وأساليب مقاربته. والواقع أن جانبا هاماً من هذا الأدب يعالج قضايا ومواضيع متجددة، قريبة من حياة المراهق، إلا أنه يحتاج إلى جهود

بيداغوجية تقرّبه منه وتعيد تقديمه له في صيغ جديدة. فهذا الإحساس لا يرجع إذاً إلى طبيعة الأدب بما هو معرفة يرفضها المتعلّم بل يعود إلى خيبة أمل مردّها إلى نقص الأساليب التعليمية المواكبة لتطوّر المعرفة التعليمية في مجال تدريس الأدب.

ب - تنمية كفايات المبادرة لدى المتعلّم حتّى يتدرّب على الإحساس بأن تعلّمه للغة الأمّ هو في جوهره بناء للذات المفكّرة وللقدرات التعبيرية والتخييلية والإبداعية وللعقل القادر على إنتاج المعرفة بواسطة اللغة. إن تطوّر وظائف اللغة في مجال الإبداع الفكري والفني لن يكون تطوّراً مرضياً إيجابياً ما لم يزرع في عقل المتعلّم ووجدانه الإحساس بهذه الصلة العميقة بين اللغة والإبداع في أعمق معانيه وأخصبها. ونعتقد أن تنمية روح المبادرة الفردية والأعمال المدرسية الحرة كالمسابقات والمناظرات وسائر أشكال النشاط القائم على المبادرة هي مسلك من المسالك المهمة في إعادة صياغة علاقة المتعلم باللغة العربية. إننا نذهب إلى أن المتعلم العربي الحديث سيعيش حالة من الانتعاش الفكري والإبداعي إذا هو أحس بأن لغته الأم الشفوية والمكتوبة على السواء أداة فعالة ووسيلة سحرية تمكنه من الإبحار والسفر الذاتي نحو المغامرة ونحو اكتشاف المجهول من العوالم وغير المألوف من التجارب الحية التي يحلم بها الشباب. إنّ استعمال الأشكال الخطابية المكتوبة تتوسّع وتتطوّر بتعقّد الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ولا يخفى أن تطوّرالتعليم عموماً عامل رئيسي من عوامل ترقية استعمال هياكل التعبير الفصيح أو التعبير المتوسّط. فإنتاج الخطاب الصحفي يعتمد الكفايات التواصلية التخصّصيّة المكتوبة. وهو جنس مخصوص من الإنتاج يحتاج إلى ثقافة تعليمية دقيقة. (فنّ الإشهار - التعليق السياسي - توجيه الخبر - إعادة كتابة الحوار الشفوي إلخ...). والخطاب الإعلامي المكتوب يعتمد كذلك كفايات تخصّصيّة

دقيقة. والمحاضرة بجميع أصنافها العلمية والأدبية والثقافية العامة والدينية تقتضي كذلك بنية حجاجية وخطّة قولية مخصوصة. والتقرير الاداري والاقتصادي والمالي والسياسي والحدثي والقضائي يقتضي جنساً مخصوصاً من الكفايات التعبيرية الكتابية. وورقات العمل والمعاهدات والمحاضر وغيرها من أشكال التواصل تستوجب جميعها أشكالاً من التكوين اللغوي والفكري مستندة إلى أنشطة تعليمية تواصلية ذات قيمة تداولية. بل إن الممارسات الاجتماعية ذات الصبغة الحضارية تحتاج إلى ثقافة كتابية مخصوصة (بطاقات المعايدة - الدعوات - المراسلات الخاصّة - النشريات المهنية - المجلاّت المتخصّصة في قطاعات الاقتصاد والثقافة والفن والاجتماع...). بل إنّ المشاكل والأزمات التي تعيشها كثير من قطاعات الفنون كالمسرح مثلاً راجعة إلى مسألة الكتابة والإبداع.

نلاحظ من خلال هذا الاستعمال إذاً أنّ المدرسة مطالبة بتأسيس شبكة من التعلّمات تعدّ المتعلّمين في مختلف الكفايات التواصليّة الاجتماعية وتمهّد للكفايات التخصّصية الجامعيّة.

وقد أظهرت عدّة أبحاث اجتماعية أنّ للمدرسة دوراً حاسماً في تطوير الثقافة الكتابيّة ذات البعد الاجتماعي. ولا يخفى على الناظر أنّ تطوّر تقاليد الكتابة الفردية في مختلف مواقف الحياة علامة كبرى دالّة على درجة التقدّم والرقيّ الحضاري. ولا يمكن في هذا السياق أن نعود إلى تحليل صلة الكتابة بالفكر وببناء الذات الثقافية بل نقتصر على الإلماع إلى ما تزخر به المكتبات العالمية من مراجع تتعلّق بدور الكتابة في ترسيخ المواطنة وتعميقها. ولا يخفى كذلك أنّ اتساع فضاءات الكتابة وتقاليدها لعلى صلة وطيدة بالقراءة وتقاليدها وإنّما فصلنا بين قطبي التواصل لما يقتضيه البحث من تحليل و ترتيب منهجي.

ليس من واجب المدرسة الحديثة أن تكوّن المتعلّم في جميع

كفايات الإنتاج الكتابي، ولا من واجبها أن تعوّض مؤسّسات أخرى تضطلع بهذا الدور إلاّ أنّ عليها مسؤوليّة غرس السلوك الثقافي الملائم لترقية فضاءات المكتوب خارج فضائها القائم على تمارين التقويم الجزائي أو الإشهادي.

إنّ المتعلّم الراهن يحتاج بعد تخرّجه من المدرسة، إلى تحويل الحاصل التعليمي إلى ممارسة اجتماعيّة وثقافيّة. أو إلى ما نسميه اليوم بمهن المستقبل. ولا شك أن المدرسة مدعوة إلى التفاعل مع هذه المهن وإلى تلبية حاجاتها في مختلف المجالات. ولا شكّ في أنّ مدرستنا حديثة الميلاد بالقياس إلى تقاليد التعليم في العالم المصنّع ولا شك كذلك في أن افتقار مكتبتنا إلى الإنتاج المتخصّص في علاقة المدرسة بمهن المستقبل راجع إلى عوامل ثقافية واجتماعية. إلاّ أنّ مطالع هذا القرن تفرض علينا أن نعيد النّظر في وظيفة المدرسة وأن نستغلّ التجارب الكونية التي سبقتنا إلى تمتين الصلة بين التعليم والثقافة الاجتماعية خارج محيط المدرسة.

ج - إنتاج جيل من المناهج التي تؤسس لمفاهيم التربية على التعامل مع اللغة الأم بدون عقد أو إحساس بالإحباط. إن هذه الأصول العامة لا تعطي أكلها على مدى قصير وإنّما تؤسس لمستقبل بعيد تجني ثمارها إن هي اعتمدت ضمن استراتيجية تعليمية دؤوب أجيالنا القادمة. ولعلّ موضوع الأخطاء يمثل أحد المداخل المهمة في هذا الباب: ذلك أنّ بناء منهاج تعليمي يقلّص من التشهير بالخطأ ويحاول أن يتفهّم منطق الخطأ وأسباب الوقوع فيه يمكن أن يساعد المتعلم على مجاوزة صعوبات تعلم اللغة الأم وعوائقه.

فالخطأ في عمليّة الاكتساب جزءٌ من سلوك المتعلّم سواء أكان ذلك في اللغة أو في التعبير أو في الإنتاج الكتابي والتحليل الأدبي وفي غيرها من وجوه الممارسة المدرسية.

وقد اهتمّت نظريّات الاكتساب بموضوع الخطأ المدرسي وسعت

إلى إعادة صياغة الرؤية التعليمية في هذا المضمار، ودعت أهل التربية وتعليم اللّغات بوجه خاص إلى الإقلاع عن معاملة الخطأ باعتباره عيباً فادحاً وتحويل هذا النقص في التعليم إلى صعوبة أو عائق يحسن فهمه والتعامل معه بدون عقد و بدون إحساس بالإحباط.

(Fayol.M : La notion d'erreur, Eléments pour une approche cognitive, Paris 1993).

إنّ تعليم اللّغات الذي يسعى إلى تفهّم الأخطاء اللّغويّة وإرجاعها إلى مناويلها هو التعليم المجدي القادر على بناء مستقبل إيجابي لعلاقة المتعلّم بلغته الأمّ دون فزع أو تهويل قد يؤدّي إلى عكس ما نروم بلوغه بلغتنا وبمستقبلها.



2 - اللغة و المؤسسة الثقافية:

من الأسئلة التي يمكن للأبحاث السوسيوثقافية أن توجهها إلى المتعلم العربي بعد إنهائه مراحل الدراسة واندماجه في النسيج المهني: ماهي مجالات استعمالك للغة العربية التواصلية أي المطالعة الحرة وكتابة الرسائل والتقارير والمحاضر والمذكرات وغيرها من الأنشطة التي تكتسب كفاياتها في المؤسسة التعليمية؟

لا شك في أن هذا السؤال يساعدنا على قيس مدى نجاعة أساليب التعليم و مدى قدرتها على تحقيق وظائف المدرسة بصفتها مؤسسة تعد المواطن للحياة العملية بمختلف أبعادها وحاجاتها. إلا أنه سؤال يساعدنا كذلك على قيس مدى حاجة المجتمع العربي إلى المؤسسات التثقيفية والتكوينية التي تواصل ما تنجزه المدرسة وتحول دون ارتداد المتعلم في تعامله مع لغته الأم إلى ما يشبه الأمية الأولى.

كيف يتيسر للمجتمع أن يزرع في مختلف فئاته تقاليد التعامل بواسطة الحد الأدنى من كفايات التعبير باللغة الأم وتقاليد التكون

الذاتي بالمطالعة الحرة، وكيف يمكن للمجتمع كذلك أن يصيّر الكفايات التواصليّة الشفوية والكتابية إلى ممارسة اجتماعية ثقافية يزدهر بها استعمال اللغة في مختلف الأعمال القولية؟

إن للمؤسسة الثقافية في هذا الباب دوراً رئيسياً. ونريد أن ننبه في هذا السياق إلى أننا لا نعني بالمؤسسة الثقافية الهياكل المنظمة للحياة الثقافية كدور الثقافة والنوادي والمسارح كلا بل إننا نعني التقاليد الثقافية التي ينتجها المجتمع بشكل بطيء لا محالة ولكنه يضمن بواسطتها التغيير الجذري لملامح المواطن وممارسته للأنشطة الثقافية المنظّمة وغير المنظمة: فما الذي يحوّل المطالعة إلى سلوك فردي يمارسه المواطن دون أن ينخرط في مكتبة أو يرغب في الإقبال على معرض من معارض الكتب؟ ما الذي يصيّر مطالعة الصحيفة السيارة مطالعة إيجابية تجاوز القراءة الروتينية أو العابرة إلى مراتب القراءة الصامتة المسهمة في التكوّن الفردي أو الذاتي؟

لا يخفى على الفكر الاجتماعي الحديث أن مستقبل اللغات وآدابها وحضاراتها لا تصنعه مشاريع طوباوية عمادها الشعارات الفائتة أو الأصوات المتذمّرة الساخطة. بل إن مستقبل اللغات لا تحدّده التعاليم و النصائح المثالية التي تصدر في أغلب الأحيان عن رقّة الإحساس بأزمة اللغة العربية في أبعادها التواصلية وإنما يصنع مستقبل اللغات المشاريع الثقافية ذات الصبغة التحفيزية، أي تلك المشاريع المستندة إلى روح التفاعل بين المتكلّمين باللغة و مختلف مجالات استعمالها.

إن المنزع الغالب على آراء رجال الثقافة والفكر في موضوع مستقبل اللغة العربية هو الموقف المتعالي الذي يقتصر على إصدار الأحكام السلبية الساخطة، والآراء المتأففة المحبطة. ونعني بالتعالي الارتكان إلى المتصوّرات السكونية التي لا تقر بقدرة اللغة على التطوّر وعلى مواكبة العصر. فالمجامع العلمية للغة العربية يمكن أن تساهم

في مد جسور التواصل بين المؤسسة الأكاديمية المتعالية على الواقع اللغوي و سجلات الاستعمال التواصلي للغة العربية في فضاءاتها الاجتماعية.

ويمكن لمؤسسات الترجمة أن تسهم في مد جسور التواصل بين اللغة العربية وسائر اللغات المحيطة بها، المتفاعلة معها بتكثيف جهود الترجمة تعريباً ونقلاً. وكم يسوء القارئ العربي حين يطّلع على تقارير المنظمات الدولية كمنظمة التربية والثقافة والعلوم اليونسكو ويقف على نصيب اللغة العربية من التثاقف والتفاعل الحضاري، هذا النصيب الذي لا يتجاوز عشر ما تسهم به اللغات الأخرى التي تناظر العربية أو تماثلها من حيث الحجم الحضاري والموقع الجغراسياسي والمقدرات الاقتصادية والثقافية.

إن الترجمة تعريباً ونقلاً معيار من معايير اهتمام الأمم بمستقبل لغاتها. وقد أصبح هذا النشاط الثقافي بفضل شبكات الاتصال الحديثة وجهاً من وجوه اتساع التفاعل بين الحضارات والتواصل الفوري المتجدد بين مختلف التجارب الثقافية.

وأول خير تجنيه ثقافة اللغة العربية من اتساع آفاق التفاعل مع الآداب العالمية وتجارب الأمم شرقيها وغربيها هو وضع كفاياتها المعجمية والنحوية الدلالية وسجلاتها التعبيرية على محك الاستعمال والتداول الأدبي وغير الأدبي على السواء.

إن القارئ المستعجل لما يتم تعريبه من النصوص الإبداعية وغير الإبداعية لا يدرك تلك الحركة اللغوية الخفية التي تعيشها اللغة في مختلف مستوياتها، وتسهم في تطوير كفاياتها التواصلية لأن تلك الحركة لا تحدث على سمت واحد في جميع الأعمال المترجمة بل تظهر منجّمة متقطّعة، وهي فوق ذلك تختلف في مستوياتها من جنس نصي إلى سواه ومن سجل تعبيري إلى غيره. والحاصل أنه لا وجود لترجمة خلاّقة دون تطوّر لكفاية ما من كفايات اللغة.

وثاني منافع الترجمة وآثارها المحمودة في الثقافة العربية هو تدريب الثقافات العالمية على الاستفادة من الثقافة العربية ومن اللغة بوجه أخص. فنقل الثقافة العربية إلى اللغات الأجنبية يمثل في تقديرنا ضرورة حتمية لا غني للغتنا عنها، بل لا سبيل لبناء مستقبل عالمي للغة العربية دون أن نمد، بالترجمة جسور التواصل بينها وبين سائر اللغات. ونكرر من جديد أن ثقافة التأفّف والانتظار والإحباط لن تزيد وضع لغتنا العربية إلاّ ترديا واتجاهاً نحو المجهول المعلوم؟ إن المشاريع الثقافية الجادة هي وحدها قادرة على تطوير الخارطة الجغرافية لاستعمال العربية ولتفاعلها مع سائر اللغات؟

إن الترجمة الحرّة الفردية أو المنتظمة في استراتيجية عامة أو خاصّة هي ما نعنيه بالمؤسسة الثقافية. وليس لهذه المؤسسة بالضرورة كيان مادي مجسّم في مجمع أو ناد أو حلقة أدبية أو مركز للبحوث والدراسات. وإنما هي أولاً كيان ثقافي مركوز في الضمير الجماعي وفي التربية الجماعية الحديثة.

ولو كانت المؤسسة تعني ذلك الهيكل المادي الملموس لما خضنا هذا البحث وأثرنا هذه الإشكاليات. فنحن نرى في كثير من دور الثقافة ومن منتديات الأدب والفن عامة ما يكفي من الأنشطة التكوينية ومن المنابر الأدبية والفكرية. إلاّ أن روّادها لا يجاوزون العشرات نظراً إلى أن السلوك الثقافي لم يتحوّل بعد إلى ممارسة اجتماعية مركوزة في تقاليد المواطن العربي.

إن التأسيس الثقافي، في تصوّرنا، بناء حضاري ضمني تسهم في تنميته والارتقاء به مختلف الأطر الاجتماعية المكوّنة للفرد: فلا يمكن للمطالعة في فضاء اللغة العربية أن تنمو إذا كانت الأسرة تنبذ الكتاب ولا تسعى إلى تروض نفس الطفل وتنشئته على حب المطالعة مهما يكن نوعها. إن النسب العامة لما تنتجه المكتبة العربية في مختلف مجالات الكتابة التواصلية نسب متواضعة غاية التواضع.

ونعني بالكتابة التواصلية أجناس المطالعة الاجتماعية والاقتصادية والفنية والتقنية وغيرها مما يمكن أن تقبل عليه الفئات المختلفة بحسب وظائفها و وجوه تخصصها.

لا شك في أن ارتفاع نسب الأمية يمكن أن يفسر هذا الواقع الثقافي إلا أنه تفسير قاصر عن الإلمام بكل العوامل والأسباب: فلسنا على يقين من أن نسباً عالية من المتعلّمين الحاصلين على رتب إدارية عليا أو المنخرطين في مسالك وظيفية ومهنية سامية يواصلون بعد تخرّجهم المطالعة في اللغة الأم أو يسهمون بنسب عالية في تغيير السلوك الثقافي الأسري والجماعي الذي يغلب عليه في بيئتنا العربية أحاديث الفراغ ويعملون بشكل ضمني على تأسيس السلوك القرائي في الوسط الأسري أو الاجتماعي (وسائل النقل العمومي – محطات الانتظار أو قاعات انتظار الخدمات الجماعية إلخ..). إن نماء الإنتاج الثقافي المكتوب في اللغة الأم لم يبلغ في أقطار البلاد العربية مرتبة الوفرة التي تحول الكتاب إلى منتوج قريب المأخذ يملأ حيّزاً هاماً من الفضاء الاقتصادي والتجاري المحيط بالإنسان العربي. ولا يتسلل الكتاب إلى ضمير المجتمع رغم انتشار التعليم وتراجع الأمية نسبياً.

فكيف يمكن للغة العربية أن تسلك دروب المستقبل بثبات وهي محاصرة وراء جدران المدرسة ولا تنطلق إلى فضاءات التواصل اليومي النابض حياة.

ولقد ولّت عهود التعويل على المشاريع الثقافيّة الضخمة، تلك المشاريع التي تنجزها الدولة الوطنيّة دون مبادرة من الفرد أو من الجمعية الثقافية والمؤسسة الخاصّة.

إنّ مشروعا كمشروع طه حسين أو أنور عبدالملك وإن مثّل في عصره حلماً من أحلام رجال التعليم والثقافة من المتحرّرين لا يمكن أن يمثّل في عصرنا هذا أفقاً من آفاق تطوير الثقافة العربية ذات البعد الوطني، لأنّ الانفتاح الثقافي الذي تعيشه مختلف المجتمعات قد أدّى

في يومنا هذا إلى تهافت جميع المشاريع الثقافيّة التي لا تقرأ للمبادرة الفردية حساباً ولا تأخذ بالاعتبار دور المؤسسات العالمية متعددة الجنسيات في توجيه الثقافات ودعمها وتمويلها أو إهمالها وإقصائها وتهميشها.

إن لكل مؤسسة تعليمية جامعية أو غير جامعية في عالمنا الحديث دوراً حاسماً في صياغة مشروعها الثقافي وهي تحاسب أفرادها وتسألهم عمّا أنجزوا من هذا المشروع. ولأقسام تعليم اللغات مشاريع وعقود تعليميّة يخدمون من خلالها لغاتهم وآدابهم ويحرصون على تطبيقها في آجال مدقّقة مضبوطة.

والحاصل أن الثقافة لا تخدم اللغة بما ترسمه من شعارات أو تصوغه من خطابات إيديولوجية برّاقة، وإنما تخدم مستقبل اللغة بما تنجزه من برامج مختلفة تتنافس فيها المؤسّسات وتقاس نتائجها بمدى إشعاع تلك اللغات وحضورها في مختلف أنماط التواصل عبر العالم.

3 - مستقبل العربية و التداخل اللغوي:

تواجه الثقافة الاجتماعية السيارة أو العامية قضايا الاجتماع والثقافة الفكر والعلم وغيرها ممّا يؤثر في الحياة العامة بنظم من الأفكار والرؤى غير المستندة إلى مراجع علمية ثابتة وإلى دراسات استشرافية متخصصة. ومن البدهي أن تكون هذه الرؤى عاجزة عن تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية مقتصرة على الأحكام التعميمية. والانطباعات غير الموضوعية وهي كذلك رؤى غير إشكالية لأنها كثيراً ما تميل إلى تبسيط القضايا وتسارع إلى إدراجها ضمن قوالب ساذجة أو هياكل حكمية موغلة في الهروب إلى التعميم وإلقاء المسؤلية على الغير.

ويهمنا من هذه الرؤى في هذا المجال الاتجاه الذي يتبناه عامة الجمهور وطوائف لا بأس بها من متوسطي الثقافة. ويرى أهل هذا

الاتجاه أن مستقبل اللغة العربية تهدده عدّة مخاطر من أهمها استعمال اللهجات الدارجة واتساع فضاءات التواصل العامي في المكتوب الدارج كمعلقات الإشهار والصحافة. والبرامج الإعلامية. ومن أهم هذه المخاطر في تصور هذه الثقافة كذلك مزاحمة اللغات الأجنبية للغة العربية في مجالات استعمال كثيرة ومنها على وجه الخصوص المجال الاقتصادي والتكنولوجي. إن هذا الاتجاه في رصد واقع اللغة العربية يبلغ عند الكثير من أهل العربية حد الإحساس بالفاجعة، ودرجة الوصف الكارثي لواقع اللغة العربية. ولئن كنا نشاطر أصحاب هذا التصوّر آراءهم في واقع اللغة العربية في الحياة الاجتماعية فإنّنا باستقراء تاريخ اللغات العالمية يمكن أن نحول هذا التصوّر الكارثي إلى تصوّر إشكالي مفيد للغة العربية.

لا شك في أن التداخل بين اللغات الأجنبية والعربية واقع سوسيولغوي وثقافي متفاقم منذ أكثر من قرن. فمنذ حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1789 وبداية نشاط الرحلات العلمية والسياسية من الشرق إلى الغرب بدأت اللغات الغربية وخاصة الفرنسية والإنجليزية تغزو الشرق حاملة معها المفاهيم الفكرية الحديثة والمنجزات المادية التي أذهلت الشرق وصدمته وأوقفته على حقيقته الفجوة الحضارية بين الشرق والغرب في مختلف مجالات الحياة. وقد تحول هذا التداخل شبه المفروض على الثقافة العربية شيئا فشيئا إلى واقع ثقافي أثّر في النفسية الجماعية. وغدا، بتعقد الخطابات العلمية والتكنولوجية في لغة التواصل النفعي، مظهراً من المظاهر الباعثة على الإحباط وعلى الشعور بالنقص إزاء الغرب المادّي. ولا شك كذلك في أن مزاحمة اللغات الأجنبية لمعاجم اللغة العربية وجه من وجوه المثاقفة التي تدخل الضيم على اللغة العربية في مختلف مستويات استعمالها وقد أطنب المفكرون. من رواد الإصلاح وممن تلاهم من المهتمين بمشكلة اللغة في تحليل مظاهر التثاقف وأبعاده الحضارية وما جاء به من سلبيات ومن إيجابيات.

فكيف يمكن للتداخل اللغوي، بين العربية وسائر اللغات الأجنبية أن يكون تداخلاً ناجعاً مفيداً؟

إن التداخل اللغوي باعتباره عنصراً من عناصر المثاقفة ظاهرة من ظواهر العمران البشري والاجتماع الإنساني منذ غابر العصور، فقد شهدت جميع الحضارات البشرية حركات نشيطة في مجال انتقال العناصر العرقية من مركز حضاري إلى سواه لعوامل سياسية واقتصادية و ثقافية متنوّعة. فاتساع الإمبراطوريات والتقاء بعضها ببعض ولّد من مظاهر التفاعل الأجناسي والتداخل الثقافي والإثني ما حوّل مراكز الحضارات القديمة كدمشق وبغداد وروما والقسطنطينية وغيرها من الحواضر إلى فضاءات للتداخل اللغوي المؤثر في لغات التواصل الشفوي والخطاب العالم المكتوب. ولا يمكن لأية لغة قديمة أو حديثة أن تدّعي صفاء معاجمها من آثار الثقافات الأخرى. وقد رأينا في ثقافتنا العربية كيف جعل المأمون العباسي الترجمة من اليونانية إلى العربية ومن الهندية والفارسية إلى لغة الضاد مشروعاً رئيساً من مشاريع الدولة العباسية.

وينبغي لنا إذاً أن نرجع واقع المثاقفة التي نعيشها اليوم إلى هذا القانون التاريخي المتحكّم في جميع اللغات باعتبارها عاجزة عن الانغلاق وعن التطور الذاتي غير المتأثر بالفضاء اللغوي الكوني المتّسم بالتعدّد والتنوع والتفاعل الخلاق.

صحيح أن وسائل الاتصال الحديثة قد أسهمت على نحو مذهل أحيانا في اتساع آفاق هذا التداخل بين اللغات لكن ذلك لا يبرّر استمرار التعامل مع هذه الظاهرة من منطلق الصدمة التي أحس بها روّاد النهضة في صلتهم بالغرب.

يعيش الإنسان العربي الحديث ازدواجية نفسية ثقافية تجعل نظرته إلى مستقبل اللغة العربية نظرة غير خلاّقة بل نظرة عقيمة

أحياناً. ويستوي في هذه الازدواجية النفسية المثقف وغير المثقف على السواء، المتعلم و الأمي سواسية.

وتتسم نظرة الإنسان العربي إلى اللغات الأجنبية التي تستبق المستقبل بالإعجاب والاندهاش. ويمكن أن نستدل على هذه النظرة بما نلاحظه من ميل كثير من المثقفين العرب إلى استعمال اللغة الأجنبية مشافهة أو كتابة استعمالاً موغلاً في الصفوية معبراً عن رغبة في التظاهر بحذق تلك اللغة حذقاً يجاوز الدرجة التي عليها استعمال أهل تلك اللغة أنفسهم. فالمتكلم منّا يسعى وهو يستعمل لغة أجنبية حية كالفرنسية أو الإنجليزية إلى محاكاة أساليب الكتاب والبلغاء. ولا يجنح لاستعمال اللغة التواصلية إلا المثقفون المقيمون بالغرب.

ولا يخفى أن هذا التعامل مع اللغات الأجنبية يبطن شكلاً من أشكال الإحساس بالنقص إزاء ثقافة تلك اللغة، ولوناً من ألوان الشعور بالإحباط إزاء ما بلغته أشكال الثقافة في تلك اللغات من تطوّر وإبداع وثراء لاتزال شبكات الإرسال التلفزيوني تغزونا به وتغري بالانخراط فيه. غير أن الذات العربية تجنح من جهة ثانية لتمجيد اللغة العربية على نحو يستبطن إحساساً بالخوف على هذه اللغة. ولا يرافق هذا التمجيد وعي كاف بضرورة التخطيط لمستقبل هذه اللغة ولاستراتيجيات تطويرها وتطوير وظائفها وعلاقاتها بسائر اللغات.

ونود في هذا المضمار، كي نتجنّب السجال العقيم، أن نميّز تمييزاً صارماً بين مواقف التمجيد ومشاعر الانتماء إلى العربية بصفتها لغة أماً. فنحن لا نناقش مشاعر الانتماء ولا نثير المشاكل النفسية والثقافية التي لا يختلف عقلان في صبغتها البديهية وهي تعلّق المتكلّم وإعجابه بلغته الأم. إن حب اللغة الأم والإحساس بها وإدراك الوجود بواسطة عبقريتها وتنظيم العالم بمفرداتها وصورها وأساليبها أمور بديهية لا محال للخوض فيها. ولا شك في أن هذه الصلة العميقة بين اللغة ومتكلّميها صلة طبيعية تتحوّل بمقتضى

التجربة الذاتية والجماعية في آن واحد إلى سلوك ثقافي مكتسب. وإن جميع اللغات تشترك عبر تاريخ الإنسان في إنشاء الذوات النفسية والاجتماعية والثقافية الناطقة بها ولعل المبدعين من شعراء ومسرحيين وكتّاب قد سعوا في مسالك متشابهة متناظرة إلى التعبير باللغة عمّا يجيش بنفوس أهالي تلك اللغات من مشاعر وأفكار تم استبطانها بتلك اللغات.

فنحن لا نعيب على الشاعر أو الفنان عامة تمجيد لغته لأن من وظائف الشعر إذكاء روح التعلّق باللغة وترويض نفوس المتكلّمين بها على التمتّع بجمالها وعلى تذوّق صورها وإيقاعاتها وما ينتجه خيال أبنائها في شتّى الفنون القولية الناشئة في رحابها.

لكن هذه الروح التمجيدية، على أهميتها في تعليم أطفالنا وشبابنا غير كافية لضمان مستقبل اللغة العربية في خضم ما يعيشه العالم من مظاهر الصراع الثقافي المختلفة ألوانه وأشكاله. إن الاقتصار على صياغة الدفاع عن اللغة العربية بمدح عبقريتها وسحرها وبيانها لا يكفي لبناء مشروع تربوي وثقافي وفكري من شأنه أن يعزّز الوظائف الحضارية للغتنا. فعلاقة المتكلّم بلغته، لغته الوطنية أو القومية لم يبق لها في عصرنا الحديث نفس المضمون الذي عاشت عليه أجيال العصور الذاهبة: إن علاقة المتكلم بلغته سواء أكان متكلّماً فرداً أو جماعياً تتجاوز في ثقافة الإنسان الحديث العلاقة الفطرية التي تحصر واجب الفرد والجماعة إزاء اللغة في الدفاع عنها بتلقين أبنائها ثقافة السماع من قصص وشعر وحكم وأمثال وبتعليمهم أصول استعمال معاجمها وتراكيبها وقوالب التعبير التي تميزها.

ستظل العلاقة الأخلاقية بلا ريب أحد الأركان المؤسسة لهوية الفرد واتجاهه الشعوري والمعرفي في فهم الوجود وفي تبنّي القيم والمبادىء الاجتماعية. وسيستمر دون شك الإحساس بأن اللغة الأم وطن رمزي وسكن رحب يطمئن إليه الفرد ويغذّي إحساسه بالمواطنة

وشعوره بالانخراط في الذات الجماعية عبر اللغة ومختلف رموزها ونظمها.

لكن هذه العلاقة ستتطوّر لا محالة وستتفرع عنها علاقات جديدة كل الجدّة من النواحي الأنطولوجية.

ستحتاج اللغة العربية باعتبارها لغة من اللغات الهامة من جهة الجغراسياسية (الموقع - عدد الناطقين بها - الشراكة الاقتصادية - علاقتها بالتراث الشرقي إلخ...) إلى الانفتاح على الثقافات غير العربية المتاخمة لها في بلدان الجنوب وفي سائر الأقطار الإسلامية وسنحتاج نحن المهتمين بشؤون التربية والتعليم في حدود المشاريع الوطنية القطرية أو في إطار المشاريع الجهوية والإقليمية إلى الانفتاح على الثقافات الإفريقية والأسيوية التي لا تهمّش اللغة العربية بل تجعل منها لغة مركزية نظراً إلى ثقلها الروحي وإلى ما بينها وبين هذه الثقافات من وشائج متينة وصلات تالدة عميقة.

إن هذه الثقافات التي غذت اللغة العربية منذ غابر العصور ومثّلت فضاء تفاعلياً خلاقاً نمت فيه العربية وازدهر فيه تاريخها ستسهم في تطوير أدب اللغة العربية وستمد مخيالها وأرصدتها المعجمية أو الدلالية بما يضمن تجديد فضاءات اللغة العربية وتجاربها وعوالمها الخطابية.

إن انفتاح اللغة العربية على اللغات المتاخمة لها لا يعني في نظرتنا هذه إلى المستقبل الانصراف عن استغلال منافع التداخل اللغوي بين العربية ولغات العالم المصنّع أو الشمال ولا يعني من جهة أخرى أن صلتنا بلغات العالم المحيط بنا ستكون صلة الهيمنة أو الغزو الثقافي، فقد بات من البديهي أن مفهوم الغزو الثقافي مفهوم عقيم بل بات مفهوما غير إشكالي.

إن مفهوم الغزو الثقافي، على قيمته الإجرائية، في الدراسات السوسيولوجية والحضارية العامة التي ازدهرت في النصف الثاني من

القرن العشرين مفهوم صائر إلى الانقراض والإفلاس الفكري، ذلك أنه ينهض من الناحية المعرفية والنفسية والسيوسيوثقافية على ذلك الشعور بالإحباط وبعقدة الغرب وقد أفضنا فيه في الفقرات السابقة. ونضيف في هذا السياق أن عقدة الإحساس بالنقص مثّلت في تاريخ الأفكار الحديث حقبة تاريخية هي الآن في مراحل الاندثار والزوال. إن عقدة تفوّق الغرب ثمرة من ثمار «صدمة الحداثة» وهي مرحلة تجاوزها الفكر العربي ولا يسعه اليوم أن ينظر إلى التداخل الثقافي بين اللغة العربية واللغات الغربية من زاوية نظر الطهطاوي أو بيرم الخامس أو طه حسين بل عزيز العظمة وقسطنطين زريق.

إن تصوّرنا لمستقبل اللغة العربية لا يمكن أن يبنى على نظرة تؤمن بالغزو الثقافي لأن تلك النظرة المتأثرة غاية التأثر بمفهوم التصادم الحضاري أو الصراع بين الحضارات والثقافات هي في عمقها نظرة استسلامية أحياناً، ديماغوجية أحياناً أخرى. إنها في عمقها الحضاري نظرة تعفينا من مسؤولية العمل الثقافي المؤدّي إلى بناء حوار بين الثقافات خلاّق.

ولعل في مناهج تعليم اللغة العربية و مقرراتها في كثير من التجارب التعليمية شواهد تدعم رأينا هذا. إن المتأمل في مناهج تعليم اللغة العربية يستخلص بيسر، حين يقارنها بمناهج تعليم اللغات الأجنبية أنها تسهم دون وعي منهجي ودون قصد مسبّق في تعميق الفجوة الحضارية بين المتعلمين ولغتهم الأم: فالإفراط في التشبث بتاريخ الأدب على نحو اكاديمي لا يراعي أصول النقل التعليمي وقواعده قد يرغب المتعلم عن الإقبال على هذا الأدب وإن الاحتفال بالنصوص المفارقة لواقع المتعلمين الثقافي يحدث قطيعة نفسية ومعرفية يمكن أن تسهم في تيسير سبل الغزو الثقافي إن صح أن نواصل استخدام هذا المفهوم. ولا يذهبن بنا الظن إلى أننا نعترض على تعليم الأدب في مدرستنا الحديثة بل إننا بعكس ذلك نعتقد أن الأدب قديمه وحديثه شعره ونثره ركن ركين في الثقافة التعليمية وفي

التربية الأخلاقية والنفسية والجمالية، لكن وظائف هذا التعليم ونجاعته وآداءه دوره الحضاري أمور أساسية تقتضي إعادة النظر في طرائق تعليمه وتحفيز الناشئة على الاهتمام به والإقبال عليه وهضم مضامينه وتمثّل أساليبه وتحويلها إلى ثقافة تواصلية وإلى نظرة للوجود وللحياة.

لا يمكن للغزو الثقافي أن يتم إلا إذا كانت نفسية المجتمع الذي يتم غزوه تربة صالحة لهذا النمط من الحركات الثقافية ذات الصبغة العالمية. ولا شك في أن التغاضي عن تطوير تعليم اللغات وفق ما تفيدنا به نظريات الاكتساب وخاصة النظريات التوليدية وما جاء بعدها هو الذي يؤدّي إلى تعميق سوء التفاهم بيننا وبين سائر الثقافات الحديثة. فالتداخل بين اللغات يمثّل في أعراف الثقافات العالمية الحديثة عنصراً من عناصر إخصاب المعرفة وتطوير تجارب اللغات وأنظمتها الاستعارية، أما تصوّرنا نحن المتكلّمين باللغة العربية لغة أما فإنه لم يتخل بعد عن الإحساس بالخوف من الآخر وعن الشعور بأن سائر اللغات خطر علينا.

فعلا إن التداخل بين لغتنا الأم وسائر اللغات خطر علينا إذا نحن تمسكنا بروح الكسل الفكري ولم نشارك العالم من حولنا في استثمار الفكر اللساني والإنساني عامة ولم نستغل الحاصل المعرفي الذي عليه تبني مختلف الأمم مشاريعها التنموية في مجال اللغات والآداب.

وإن هذا التداخل ليزداد خطرا كلما تمسك المثقفون في ربوعنا بموقف الانتظار وتعلقوا بالأنشطة الثقافية الهامشية التي لا تعدو أحاديث المقاهي والصالونات، ولا تجاور مواضيع التأفّف والانتقاد السلبي الذي لا يثمر مشاريع بنّاءة بقدر ما يغذي أدبيات الإحساس بالمؤامرة وإلقاء المسؤولية على عاتق قوى وهمية وأطراف لا صلة لها بمسؤولية تنمية المقدرات اللغوية.

4 - مستقبل اللغة العربية والتكامل الثقافي:

بين أقطار البلاد العربية من الصلات الثقافية والوشائج الفكرية ما يكفي للبرهنة على أن مشاريع تطوير إمكانيات اللغة العربية الفصحى أي اللغة الأم لغة المعرفة الاجتماعية والمعرفة العالمة في آن تزداد ثراءً وعمقاً إذا تم النظر إلى مستقبل هذه اللغة نظرة إقليمية تجاوز مستقبل كل قطر من الأقطار على حدة. إن عالمية اللغة العربية وكفايتها الكونية تظهر بوضوح في فضائها الجغرافي المتسع باتساع أصقاع استعمالها.

ولا يمكن لمجمع علمي واحد أو لمنظمة جهوية محدودة أن تعالج القضايا العامة التي تعيشها اللغة العربية في مختلف أرجاء العالم العربي.

ولئن كان لكل لهجة من اللهجات خصائص تميّزها من سائر اللهجات في علاقتها باللغة الأم فإن مشاكل اكتساب اللغة الفصحى بصفتها لغة إعرابية تتشابه من قطر عربي إلى سواه، ولا شك في أن مشاريع التكامل الثقافي وتبادل الخبرات في مجالات اكتساب اللغة العربية تسهم في تشخيص الصعوبات والعوائق التي تعترض مؤسسات التعليم في مختلف الأقطار العربية، وتسهم كذلك في إثراء تصوّرات المهتمين بإستراتيجية مستقبل اللغة العربية.

ولا يخفى على خبراء مستقبل اللغة العربية في مجالات التعليم والتثقيف والإعلام ما تقدمه وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصال TIC من خدمات وعلاقات إلكترونية تيسّر التحاور والتباحث بواسطة اللغة العربية عبر شبكات الاتصال وبفضل الإبحار على الإنترنت.

إن مستقبل اللغات يقاس في هذا الفضاء الجديد بما تبتكره المؤسسات التعليمية والثقافية من ملايين صفحات الويب، وبما تحدثه من المواقع ذات الاختصاصات المتنوعة، فضلاً عما ينجزه المتكلّمون باللغة الحاملة لهذه المعلومات من برمجيات ومن منتجات ثقافية رقمية

ترغّب عامة القراء، وفئات الشباب على الخصوص في الإقبال على التواصل بتلك اللغة، وعلى الإبداع فيها. إن مخيال الثقافة الرقمية لايقل شأناً عن سائر الوسائل القرائية من حيث تحفيز الشباب وترغيبه في مطالعة لغته الأم، والإبحار في أدبها القصصي وشعرها وفكرها وثقافتها العلمية.

لقد أسهمت السينما العربية في مرحلة من مراحل نموها خلال الستينات والسبعينات في نشر جانب هام من الثقافة الجديدة التي تعالج بوعي حاد مشاكل المجتمع العربي المعاصر. وكان للسينما الناطقة بالعربية التواصلية الفصحى دور في إيجاد ألفة جديدة بين الجمهور العربي ولغة الضاد (الأشرطة التاريخية والدينية - والمسلسلات الاجتماعية والأفلام المصوّرة لأعلام التراث العربي إلخ...).

ويمكن للمؤسسات الإعلامية العربية أن تسهم في تأصيل مكانة اللغة العربية من الفضاء التواصل العربي باستغلال وسائط الاتصال الحديثة المتمّمة للدور الذي اضطلع به المسرح العربي والسينما العربية في أواسط القرن الماضي.

إن نظرتنا إلى مستقبل اللغة العربية لا تسترجع رؤية المثقف الرومانسي الحالم على نحو ما نجد في كتابة إبراهيم أنيس[3] الذي ينكر أهمية الإعراب في اللغة العربية ويعتبره من عمل النحاة، ولا تحن إلى الفكر الدفاعي الذي ازدهر في بعض الخطابات الإيديولوجية في النصف الأول من القرن العشرين على نحو ما نقرأ في كتابة زكي الأرسوزي من مفاضلات بين اللغة العربية وسائر اللغات العالمية[4]. بل إن نظرتنا إلى مستقبل لغتنا هي نظرة إشكالية، وهي، كما ألمعنا إلى ذلك في صدر هذا المقال تسعى إلى فهم واقع هذه اللغة وإلى تحليل وظائف اللغات الحية عموماً وذلك حتى يتسنّى لها الإسهام في تطوير

وظائف اللغة العربية في ضوء ما تحتاج إليه المثاقفة الحديثة ومن ورائها الإنسان العربي الحديث.

فنحن لا نعتبر التكامل الثقافي بين البلدان العربية مجرد حجم مادي لمنتوج الثقافة العربية في مجالات النشر والإنتاج الإعلامي لأن هذا التصور يعود بنا إلى تلك النظرة الرومانسية وإلى ذلك المنطق القائم على روح التباهي غير الخلاق بل نفهم هذا التكامل في إطار مفهوم جديد للتواصل بين المجتمعات.. إن اتساع رقعة العالم العربي تصبح من منظور التواصل الإلكتروني ووسائل الاتصال الحديثة عاملاً من عوامل تطوير مساهمة الثقافة العربية في إنتاج المعرفة اللامادية وفي إبداع هذه الوسائل والتقنيات.

إن تطوير شبكات التواصل في الأقطار العربية يؤدي - بالضرورة وبحكم الحاجة - إلى تطوير الخطابات التواصلية المصوغة باللغة العربية الوسطى المتداولة بين المتكلمين بالعربية من المحيط إلى الخليج، هذه اللغة الوسطى التي تضطر المتكلّم العربي إلى التخلّي عن لهجته المحلية الضيقة هي الحد الأدنى الذي سينتشر استعماله بفضل وسائل الاتصال الحديثة.

وقد أثبتت الدراسات السوسيولغوية أن المواطن العربي على اختلاف مستواه التعليمي والثقافي ينزع في مخاطبته مواطناً من بلد آخر إلى التخلّي عن لهجته الدارجة والالتزام بذلك الحد الأدنى من العربية الفصيحة الوسطى.

بهذه النظرة نستشرف التكامل الثقافي ونعتبره عاملاً من عوامل دفع اللغة العربية إلى دوائر الاستعمال الوظيفي سواء في أنشطة الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية أو مختلف ضروب التبادل التجاري والأدبي والثقافي عموماً.

إننا لا نرى في حركة التبادل الثقافي العادي أو المستفيد من وسائل الاتصال الحديثة مجرّد منفعة تجنيها الأجيال الراهنة، بل نرى

فيه طاقة خلاقة ومجالاً لإبداع طرائق التعبير باللغة العربية الفصحى، بل ونرى فيه مجالاً لتبادل التجارب اللسانية المجدّدة لكفايات التواصل باللغة العربية.

فمثلما اشتركت القبائل و البطون العربية القديمة في بناء ثقافة اللغة العربية ومعاجمها وبناها التركيبية وأنظمتها الاستعارية تشترك الأقطار العربية اليوم في صياغة مستقبل هذه اللغة وفي تجديد عبقريتها ومجالات استعمالها. فقد أفادتنا مصادر التراث بأن ثراء اللغة العربية القديمة راجع إلى اتساع لهجاتها وتعدد وجوه إنجازها وإلى تنوع مظاهر استعمالها. فبقدر ما تعددت اللهجات الفصيحة وتنوع الكلام الذي سمع عن العرب اتسعت إمكانات اللغة وبناها العميقة وأشكال تعبيرها عن الواقع.

تبنى الدراسات المستقبلية في مختلف علوم الحياة والبيئة والإنسان على أسس علميّة تتمثل في معرفة الماضي وصيرورته في الحاضر، وما يمكن أن يضبط من الحسابات والإمكانات لتحديد المستقبل. ولا تشذ الدراسات المتصلة بمستقبل اللغة عن هذا المنهج العلمي لأنّ اللغة جزء من الحياة تتأثر بها وتؤثّر فيها ولأنّ معرفة آفاق التطوّر الذي ستشهده حياة اللغة تقتضي بالضرورة تحليل الماضي وصيرورته في الحاضر بالاستناد إلى شتّى العوامل المؤثرة في حياة اللغة.

وفي هذا السياق نلاحظ أنّ المكتبة العربية تشكو فقراً مدقعاً من حيث الاهتمام بحياة اللغة العربيّة ومظاهر تفاعلها وسائر اللغات. فنحن لا نعرف على وجه التحديد ماذا تطوّر في استعمال العربيّة الفصحى منذ قرن وكيف تمّ ولم؟

صحيح أنّ أقسام اللغات في بعض الجامعات والمراكز البحثيّة قد اهتمت ببعض المواضيع السوسيولغويّة إلاّ أنّ هذه الأبحاث فضلاً عن ندرتها بالقياس إلى ما تحتاج إليه اللغة العربية هي أبحاث جزئيّة

وفرديّة لا تنتظم في استراتيجيّة ثقافيّة واضحة المعالم، ولا تنخرط في دراسة مستقبليّة علميّة المنهج، دقيقة الأهداف.

إنّنا لا نعلم على وجه الدقّة كيف يتطوّر استعمال اللغة العربيّة الفصيحة في الخطاب الإعلامي أو القضائي أو العلمي والتعليمي أو الاقتصادي. نعم إنّنا لا نعلم إلاّ على وجه التقريب وفي ضوء الأحكام العامّة الانطباعيّة الارتسامية. ومادمنا نجهل سجلات اللغة العربيّة الوسطى وما تُدخله الخطابات التواصليّة المختلفة من ممارسات قوليّة (Pratiques langagières) ومن أعراف تعبيرية جديدة فإنّنا لن نستطيع رسم سبل مستقبل التعامل مع لغتنا.

ففي المخابر اللسانيّة المتخصصة تدرس أنماط الخطاب اليومي وصوره و معاجمه ووظائفه، و يحلّل المحللون أشكال التعبير عن الواقع وما يطرأ على اللغة من تبدّل يكاد يكون يومياً. وقد عاينا في الكثير من المخابر المتخصصة في بلاغة الشفوي والتفاعل التخاطبي كيف يهتم علماء اللسان بحياة اللغة فيفسرون ما يحدث فيها من إبداع في مختلف مستويات الإبداع (في مدلوله اللساني لا الأدبي).

إنّ هذا الضرب من الأبحاث هو الذي ينحت مستقبل اللغة في بعدها التواصلي، ولا يعني هذا أنّ البحث الأكاديمي يتحكم في حياة اللغة ومصيرها بل يعني أنّ الحاصل المعرفي في مجال الدراسات المستقبلية يساعد مثلاً على تطوير تعليم اللغة واكتسابها ويعين على فهم العوائق والصعوبات التي تعترض المعلّم والمتعلّم على السواء.

بل إن هذه الدراسات المستقبليّة تمكن المنظومة التربوية والثقافية عامة من معرفة أحوال اللغة معرفة علمية فيتم استغلال تلك المعرفة في شتى مجالات الحياة.

إن من عيوب الثقافة العربية الحديثة عدم الاعتقاد في جسامة دور اللغة في بناء الحضارة عامّة، ما كان منها ملموساً مادياً أو معنوياً روحياً. فالكثير منا لا يرى بين تطور اللغة و تطور سائر مجالات الحياة

صلة متينة، بل يعتبر اللغة مجرد وسيلة تواصل أو أداة تبليغ. بل إنّ عددا لا بأس به من ذوي الثقافة المتوسطة يعتقدون راسخ الاعتقاد أن مستقبل اللغة في مستقبل اقتصاد المجتمع المتكلم بها، بقوّته وازدهاره تنمو اللغة وتزدهر و ركوده ووهنه تتقهقر اللغة وتنكمش.

إنّ هذا الرأي سليم من الوجهة المنطقيّة المجردة ولكنه رأي قاصر عمّا ينبغي أن تكون عليه نظرة المثقف إلى الهويّة الثقافيّة والإنسانيّة عامة.

لا شك في أنّ الازدهار المادي يدعم منزلة المجتمع من سائر المجتمعات المحيطة به، ويدعم تبعاً لذلك مكانة لغة ذلك المجتمع. إلاّ أنّ هذا العامل لا يكفي لتحقيق نماء اللغة ورقي تجاريبها وطاقاتها التعبيرية. ينبغي، في نظرنا، أن تكون القوى الثقافية والأدبية عاملاً من عوامل تنمية اللغة أي أن تكون للمجتمع رؤى فكريّة وممارسات تعبيريّة في مجالات التواصل اليومي (آداب الكلام) و في مجالات التواصل الأدبي والفني. فهذه الرؤى تدعم بلا شك القوّة الاقتصادية بل تهذبها وتصقلها وتحول بينها وبين الميل المفرط إلى النجاعة الماديّة دون تدبر للبعد الروحي والفكري.

فالمتأمل في حياتنا الاجتماعية في يومنا هذا يلاحظ أنّ الإفراط في التواصل الناجع السريع قد أفضى بنا إلى التخلي عن جوانب مهمّة في حياتنا الروحية و المعنوية عامة كالمراسلة المكتوبة وبطاقة المعايدة. و هذا التخلي يصير بالمتكلّم منّا إلى فقدان تلك الكفايات السوسيوثقافية واللّغوية التي تكوّن جزءاً مهماً من شخصيتنا الثقافية ومن آداب الخاطب بيننا، وربّما تحوّل التخاطب إن نحن أفرطنا في استخدام القوالب التعبيرية الجاهزة إلى شكل من الأشكال المادية الآلية فيتم «تشيىء» اللغة وتحويلها إلى قوالب تفتقر إلى روح الحديث الإنساني الحار.

في خاتمة هذا البحث لا يسعنا إلاّ أن نعود إلى ما كنّا بدأناه به،

لاعتقادنا الرّاسخ في أنّ مستقبل اللغة ليس بحقيقة مجرّدة أو ظاهرة معزولة عن السياق الحضاري الذي يكتنف حياة اللغة. إن مستقبل اللغة جزء لا يتجزّأ من مستقبل الحضارة كلّها، ولا يمكن لأية لغة أن تتطور وتنمو و يتّسع استعمالها وينتشر أو أن تتحجر وتتقوقع وتنكمش وتتدهور إلاّ في سياق ما يحدث للعقل البشري الذي تتسب إليه تلك اللغة من وجوه التبدل والتغير: فاجتهاد الأمم والشعوب في وضع برامج التعليم وأساليب اكتساب اللغة عامل رئيس من العوامل المؤثرة في مصير اللغات وقد أدركت بعض الأمم أن اكتساب اللغة ليس مجرد حذق لطرائق التعبير بتلك اللغة بل هو في عمقه ومعناه الجوهري اكتساب للقدرة على الإبداع داخل تلك اللغة فضلاً عن تنمية روح الاعتزاز بكفاياتها الاجتماعية والثقافية وبقدر ما ينجح واضع البرامج التعليمية والثقافية في توفير فرص تقريب الشقّة بين عقول النّاشئة وتقاليد اللغة العربية وممارستها الاجتماعيّة تنجح المجموعة في منح هذه اللغة القدرة على التطور المثمر الخلاّق. وبقدر ما نبالغ في الخوف على مصير اللّغة وفي تمجيدها ببليغ الكلام وفاتن القول دون إنجاز الأعمال التربوية الملموسة نسهم في تعميق الهوّة بين الناشئة ولغتهم و نسهم كذلك في ترغيبهم عن الإصغاء إلى لطائفها ودقائقها.

إن تجديد التعليم وطرائق اكتساب اللغة وتطوير أساليب التعامل معها و تحديث مناهج تدريسها هي في تقديرنا وتقدير غيرنا ممن يهتم باللغة ومستقبلها الاجتماعي المفاتيح الأساسية التي تحل بها عقد الخوف على اللغة وتتحوّل بفضلها مشاعر الإحباط إلى طاقات تخيّلية بيداغوجيّة خلاّقة بها تفتح مسالك مستقبل اللغة العربية وآفاق ارتقائها.

إلاّ أن التعليم وحده لا يثمر ولا يحقق أهدافه بالنصوص المكتوبة و المقررات المختومة، وإنّما يحقق ما يناط به من المقاصد إذا توفّر للساهرين على تنفيذ مناهجه من المعارف البيداغوجية والكفايات التعليمية ما يمكنهم من توفير فرص الترغيب وأسباب التحفيز وإذا

تمكن المربون من التعهد والتكوين المستمرين. وإن هذا التعليم لا يثمر كذلك ولا يبلغ مراميه ما لم ينغرس في تربة ثقافية مؤمنة بأنّ مستقبل اللغة العربية يكمن في إنتاج المعرفة النظريّة والعمليّة بتلك اللغة وأساليبها ومعاجمها وطرائق استدلالها. ففي تراكم الإنتاج والإبداع المكتوبين باللغة العربية يكمن مستقبل المجتمع العربي إن نحن أردناه أفضل من الرّاهن. وقد بيّنا أننا لا نعني بالإبداع الإنتاج الأدبي المحلي الذي يبلغ أحياناً من حيث الكثرة حال التورّم الذي يصيب الجسم على نحو ما نجد في تجارب الشعر غير العمودي والحر بل نعني الإبداع الذي يرقى من حيث تجريب الأشكال واختراع الأفكار والعوالم الأدبية إلى إقناع سائر الأمم المحيطة بنا المؤمنة بدور الترجمة والمثاقفة بأن لنا فكراً قادراً على مخاطبة عقول العالم وعلى بناء التجارب الأدبية والثقافية العامة بناء يجاوز القضايا المصوغة صياغة محلية موغلة في النرجسية وفي التمركز حول الذات على نحو ما نجد في كثير من التجارب الروائية والمحاولات الشعرية التي تجد داخل العالم العربي رواجاً كبيراً ولا يكاد يحفل بها خارجه غير العيون المتطلعة إلى الآداب العالمية تطلع السائح إلى العوالم السحرية الغريبة عنه.

و نعني بالإبداع أساساً كتابة الخطاب العلمي والتكنولوجي وابتكار النظريات التي تؤثر في تاريخ الأفكار والعلوم وصياغتها بلغة عربية حديثة تنصهر في سائر الثقافات العالمية انصهاراً مخصباً معطاء: فقد علّمنا التاريخ عبر مختلف عصوره وبما مرّ فيه من الحضارات وتداول علية من الثقافات أنّ تهميش العالم للغة من اللغات لا يكون إلاّ جرّاء نضوب معينها الحضاري وضمور قدرتها على الإنتاج المعرفي. وعلّمنا كذلك أن ازدهار اللغات وانتشارها واتساع أشكال استعمالها واستقطابها للعالم لا تتيسر إلاّ إذا تجرّأ أهل اللغة على اكتشاف المجهول لتسميته بلغتهم، وعلى الأخذ عن سائر اللغات والاقتباس من عبقريّتها، بل إن هذا الازدهار لا يتيسر دون أن تختزل اللغة تاريخ الفكر البشري كله اختزالاً قائماً على المحاورة والإبداع

والمجاوزة. وقد علّمنا التّاريخ أن بناء مستقبل اللغة وآدابها وفنونها وكافة أشكال التواصل بواسطتها لا يكون بناءاً مخصبا إلاّ بقراءة الماضي وفهمه وتأويله بأدوات يصنعها الفكر الراهن المتشبع بإبيستيميا العصر وما لم يسهر على شحذها وصقلها والاستفادة منها الوعي الجماعي المؤمن بالمستقبل.

الحواشي والإحالات

1) لا يعني هذا أن لغة الكتابة والفن ممارسة غير حية ولكن أشكال التواصل الفني لا تحقق نسبة عالية من التفاعل الخطابي interactions التواصلي على غرار لغة التخاطب.

2) إن إشكالية تعليم الأدب في المدرسة الحديثة ليس خاصاً بالعربية بل إن مختلف الثقافات والتجارب التعليمية تطرح هذه الإشكالية من زوايا مختلفة وتفكّر في طرائق ترغيب المتعلّم الحديث في الأدب هذا الفن الذي يشكو منافسة سائر الفنون المستحدثة وخاصة الفنون المرتبطة بوسائل الاتصال الحديثة.

3) راجع نقد عبدالسلام المسدّي لرؤية أنيس اللغوية ونظرته إلى موقع اللغة العربية من سائر اللغات، العربية والإعراب، مركز النشر الجامعي، تونس 2003، ص ص 195-209.

4) نذكر على سبيل المثال العبقرية العربية في لسانها، بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم. وقد تميّزت كتابة الأرسوزي بالتكرار وبالنبرة الخطابية الدالة على أن التحليل اللغوي يهدف أساساً إلى خدمة الاتجاه القومي ومفهوم الأمة العربية في تصوّر الكاتب.



كيف نقرأ
النص القديم



محمد حماسة عبداللطيف

دَرْسُنا للغة العربية لابدّ متصل بالنصوص القديمة مطبوعها ومخطوطه ، ونحن في عملنا مطالبون بفهم هذه النصوص، وفقه ما فيها، والوقوف على دلالتها، ونقدها نقداً خارجياً، ونقدًا داخليا لأننا نحن - المتخصصين - نعدّ المسئولين عن هذا الفهم لهذه النصوص، المنوطَ بنا تقديمُها لغيرنا، قبل أن نكون الأمناءَ عليها، المطلوبَ منا حفظُها ورعايتُها. وتراثنا متصلٌ في جوانب منه. والنص القديم متنوّع، فقد يكون شعراً، وقد يكون نثراً، وقد يكون تفسيراً، وقد يكون شرحاً لأحاديث نبوية، وقد يكون نصاً علمياً في مجال معين من مجالات العلوم المختلفة، وقد يكون نصاً نحوياً، والشعر - بطبيعة الحال أسبق هذه النصوص جميعاً في البعد التاريخي.

ونصوص النحو أسبق النصوص العلمية في التراث العربي. وقضية الانتحال في الشعر العربي القديم مما له صلة وثيقة بأسلوب قراءة النص القديم، ونقده، وكذلك نسبة بعض الكتب إلى غير أصحابها مما له صلة بأسلوب قراءة النص القديم ونقده، وفهمُ بعض النصوص القديمة على غير وجهها مما له صلة بقراءة النص القديم ونقده، وبقاء بعض النصوص القديمة جامدة ثابتة دون تطوير أو استثمار مما له صلة بقراءة النص القديم ونقده.

والغرض من القراءة أيضا متنوع، وكل نوع له أساليبه الخاصة به، التي لا تتعارض بالضرورة مع الأنواع الأخرى. فقراءة النصّ المخطوط بقصد تحقيقه لها مقوّماتها الخاصة التي تهدف إلى جلاء النص

وتوضيحه وتقديمه للقارئ سليماً صحيحاً في أقرب صورة ممكنة لما أراده مؤلفه، وهنا يكون المعول على الخبرة بالخطوط مشرقيها ومغربيّها، وأساليب النسّاخ وتوثيق النص، وطريقة كتابته وعلامات الترقيم فيه فضلاً عن الخبرة بالتصحيف والتحريف، وفهم النصّ ومجاله والثقافة المحيطة به والقدرة على تذوقه، وغير ذلك مما يقيم النص على طريقه الصحيح المرجوّ له. ومهما يكن من أمر، فهذا باب مستقل بذاته يراد له بعض المتخصصين، ويُعْنَوْن به.

وقراءة النص من أجل البحث والدرس له أيضاً مواصفاته الخاصة به ، فقد يكون من أجل التدليل على قضية ما في التراث القديم، وقد يكون لفهمه وتذوقه في ذاته ابتغاء شرحه وبيان ما يحتوي عليه، وقد يكون لبناء موضوع يضمه ويضم غيره من النصوص إلخ.

ومهما تنوع الهدف منه فإن منهج فهمه واحد لابد أن يقوم على أسس صحيحة سليمة حتى يُسلم إلى نتائج صحيحة سليمة مستقيمة، لأن اعوجاج النتائج وعدم استقامتها قائم في الأصل على فهم سقيم وحس مدخول:

وكم من عائب قولاً صحيحًا وآفته من الفهمِ السقيمِ

ولا يليق في البحث العلمي على كل حال أن تبنى النتائج على سوء قصد أو سوء فهم، لأن سوء القصد تدليس وسوء الفهم نقصان في الأداة.

وسوف أجمل أولا الأسس التي ينبغي أن تستند إليها قراءة النص القديم وفهمُه، وهي:

1 - توثيق النّص، وتحقيق نسبته إلى قائله، هل قاله صاحبه مباشرة، فجاء في بعض كتبه، أو نقله عنه أحد تلاميذه.

2 - وضع النص في سياقه العام الذي يرد فيه، ومدى مناسبة النص لهذا السياق العام، فمن المعروف أنّ السياق يشكل جزءاً مهماً من دلالة النص، ويوجهه الوجهة الصحيحة.

3 - وضع النص في سياقه الخاص كأن ينظر إلى الفصل الخاص الوارد فيه، فإذا نظرنا إلى الكتاب على أنه يمثل السياق العام فإنّ الفصل بوضعه في داخل الكتاب يمثل السياق الخاص.

4 - النظر في النص نفسه من داخله، وتبين مدى مواءمته للسياق الخاص والعام، والنظر فى الأفكار التى يحتوى عليها، وترتب هذه الأفكار.

5 - عرض هذه الأفكار الواردة في النص على أفكار صاحبه وآرائه في الكتاب الواردة فيه وفي غيره.

6 - موقف معاصري هذا النص من أفكاره، وموقف القريبين منه المهتمين بمجاله.

هذه خطوط عامّة لابد من مراعاتها في النظر إلى نصّ علمّى في مجال معين، وليس هناك ترتّب معين لهذه الخطوات، فالبدء بأيّها يؤدي الغرض منها، المهمّ أنْ تستوفي هذه الجوانب التي تأخذ بتلابيب النص وتجره إلى الفهم الصحيح، لا أن تؤخذ النصوص من أطرافها، دون تمحيص، أو تفهم بفهم سقيم ناقص العدة، أو تقسر على فهم نريدها نحن عليه، وهى منه براء. وكم من الأخطاء ترتكب في هذا المجال، كأن يبتسر النص بحذف بعضه أو بتره خدمة لغرض لا يؤدّي إليه النص، أو يلوي عنقه لياً ليلتفت إلى ما يريده الباحث لا ما يريده النّص، أو يفهم فهماً خاطئاً بسبب عدم فهم سياقه الخاص والعام، أو عدم فهم أفكاره الخاصة، أو عدم النظر إلى مدى مواءمة هذه الأفكار مع آراء أصحابها الأخرى. إلى غير ذلك من دواعي النظر الخاطئ والفهم المنقوص.

وسوف أختار للتطبيق نصاً من النصوص القديمة التي فهمت فهماً خاطئاً فادت إلى نسبة آراء إلى بعض العلماء لم يقولوا بها، ولم تدر لهم بخلَد، أو أهملت إهمالاً معيباً فلم تفهم آراء أصحابها حق الفهم، ولم تستثمر في تطوير الفكر الخاص في هذا المجال المعين.

فقد ورد نصٌّ فى كتاب سيبويه منسوباً إلى الخليل بن أحمد، يقول

سيبويه «وزعم الخليل أنّ الفتحة والكسرة والضمة زوائد وهن يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه، والفتحة من الألف، والكسرة من الياء والضمة من الواو، فكلّ واحدة شيء مما ذكرت لك»[1].

هناك باحثون نسبوا إلى الخليل بن أحمد أنه يقول بأن العلامات الإعرابية ليست دوال على معانٍ، وأنها تلحق الكلام ليوصل إلى التكلم به، أي أنّ هذا الرأي حسب فهمهم يشبه المقولة المنسوبة إلى محمد بن المستنير المعروف بقطرب ونقلها عنه الزجاجي في كتابه الإيضاح إذ يقول "لم يعرب العرب الكلام للدلالة على المعاني والفرق بين بعضها وبعض.

ومن الذين فهموا نص الخليل على هذا الوجه عددٌ من المحدثين منهم د. إبراهيم أنيس (من أسرار اللغة 208) ود. إبراهيم السامرائي (دراسات في اللغة 99 و(الفعل: زمانه وأبنيته 233) و(التطور اللغوى التاريخى 48) ومحمد الأنطاكى (الوجيز فى فقه اللغة 296) ود. أحمد عبدالعظيم (الوحدات الصرفية 132) ود. عبدالرحمن السيد (مدرسة البصرة النحوية: 306).

وهذا النص أورده سيبويه في «باب حروف البدل في غير أن تدغم حرفًا في حرف وترفع لسانك من موضع واحد» وتناول فيه إبدال الهمزة من الواو والياء، وإبدال الواو من الياء، والياء من الواو حيث وقعتا من الكلمة، وليس مقام الحديث عن الإعراب ولا عن دلالة حركات الإعراب.

وهذه المسألة قد تتعلق بتنظيم الكتاب نفسه وترتيب نصوصه وأفكاره وبخاصة إذا عرفنا أن طريقة سيبويه فـd كتابه لا تسمح بإقحام نصوص غريبة عن الفكرة التي يتناولها، إذ يبدأ من عنوان الباب بعبارات متصلة لا تتيح الفرصة لالتقاط الأنفاس ، فإذا كانت نسبة هذا النص صحيحة إلى سيبويه وكانت مؤدية للمعنى الذي فهمه بها بعض الباحثين المحدثين فلعل لها موضعًا آخر في الكتاب غير هذا الموضع، إلا إن كان يعنى أن الضمة - بما أنها من الواو - والكسرة - بما أنها من الياء -

والفتحة - بما أنها من الألف - قد تبدل كل منها من الأخرى كما تبدل ما هن شيء منها، وهذا ما لم يوضحه سيبويه ولم يشر إليه، وعلى افتراض أنه يرمي إلى ذلك، فإن هذا البدل لا يأتي خبط عشواء، ولكنه يجيء وفقًا لنظام خاص وإذا وصلنا إلى هذا النظام الخاص فإنه لابد أن يكون نظام تركيب الجملة الذي يحدد إحدى هذه العاملات للدلالة على الوظيفة النحوية أو المعنى النحوي المطلوب، وهنا لا يكون الخليل داعيًا إلى إنكار الإعراب.

بعد هذا ننظر في النص نفسه، لنحاول أن نتطعمه ونفهمه، ونقف على ما فيه من أفكار، وهنا نجد أن النص يشتمل على أفكار ثلاثة هي:

1 - الفتحة والكسرة والضمة زوائد والبناء هو الساكن الذى لا زيادة فيه.

2 - الفتحة والكسرة والضمة يلحقن «الحرف» ليوصل إلى التكلم به.

3 - الفتحة من الألف والضمة من الواو والكسرة من الياء.

أما أن كل حركة من هذه الحركات الثلاث جزء من لينها، فهذا جانب صوتي مسلم به وهو يتعلق بتحديد ماهية هذه الحركات لا دلالتها في الجملة، وللقدماء في ذلك نصوص وملاحظات دقيقة ليس هنا مجال مناقشتها.

ولعل الذى أوقع أولئك الدارسين في الظن بأن الخليل بن أحمد يقول بأن علامات الإعراب لا دلالة لها فى الكلام غير أنها تزاد لوصل الكلمات بعضها ببعض هو العبارة القائلة «وهن يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه» ولعلهم فهموا أن «الحرف» يقصد به هنا «الكلمة» وأن «البناء» يقصد به ما يقابل الإعراب، ولكن وضع النص فى سياقه يكشف أن الحديث ليس عن الإعراب والبناء، وهذا يؤكد أن المقصود بالحرف هو الحرف الهجائى و«قوله فالفتحة من الألف.. إلخ يعنى أن الفتحة تزاد على الحرف ومخرجها من مخرج الألف، وكذلك الكسرة من مخرج الياء، والضمة من مخرج الواو»[2] وهذه العبارة المأخوذة

عن السيرافى تكشف أن الحرف هو الحرف الهجائى وليس الكلمة أو حرف الإعراب، وأما لفظ «البناء» فالمقصود به الحرف فى حال عدم الحركة وهو ما يساوي الـ Consonant وبذلك لا يكون هذا النص بحال متناولاً للإعراب أو البناء ، ولا يظنّن ظان أن لفظ «التكلم» هنا يقصد به «الكلام» الاصطلاحى بل المراد به النطق وسيبويه يستخدم هذا اللفظ للدلالة على النطق يقول «هذا باب ما يلحق الكلمة إذا اختلت حتى تصير حرفًا فلا يستطاع أن يتكلم بها في الوقف فيعتمد بذلك اللحق فى الوقف»[3].

وهناك جانب ثالث لابد منه لتحديد المقصود بعبارة الخليل ، وهو عرض هذه العبارة على أقوال الخليل وآرائه ومدى تناسقها مع فكره النحوي، على فرض أنها تعني ما أراده لها أولئك الدارسون.

وسوف يكون كتاب سيبويه مرجعنا في تحقيق هذا الجانب لأنه هو الذي نقل عنه المقولة السابقة، ولأنه نقل عنه كثيرًا في كتابه إذ بلغ عدد مرات النقل عنه (522) مرة حسب إحصاء الأستاذ علي النجدي ناصف وهو عدد يفوق عدد مرات النقل عن كل من نقل عنهم سيبويه غير الخليل إذ يبلغ مجموع مرات النقل عنهم (336) مرة[4] ومن هنا نجد نقول سيبويه عن الخليل كافية في تصوير فكره النحوي.

وإننا لنلحظ فى النصوص المنقولة عن الخليل في الكتاب، أنه كثيرًا ما يربط بين الحركة الإعرابية ومعنى معين، ومن ذلك ما نقله سيبويه:

1 - في باب ما جعل من الأسماء مصدراً كالمضاف «وذلك قولك مررت به وحده، ومررت بهم وحدهم، ومررت برجل وحده ومثل ذلك في لغة الحجاز: مررت بهم ثلاثتهم وأربعتهم وكذلك إلى العشرة، وزعم الخليل أنه إذا نصب ثلاثتهم فكأنه يقول مررت بهؤلاء فقط، ولم أجاوز هؤلاء، كما أنه إذا قال وحده فإنما يريد مررت به فقط ولم أجاوزه. وأما بنو تميم فيُجْرونه على الاسم الأول إن كان جرًا فجرًا وإن كان نَصْبًا فنصبًا، وإن كان رفعًا فرفعًا. وزعم الخليل أن الذين

يجرون كأنهم يريدون أن يُعمِلوا كقولك مررت بهم كلهم أي لم أدع منهم أحدًا.

وزعم الخليل حيث مثل نصب وحده وخمستهم أنه كقولك أفردتهم إفرادًا فهذا تمثيل ولكنه لم يستعمل في الكلام[5].

فالنصب في هذه الأمثلة يجعل للكلمة وظيفة غيرها تابعة للاسم قبلها، ويرتبط بهذه الوظيفة النحوية معنى تفيده في جملتها أشار إليه الخليل وربط العلامة به والدلالة عليه.

2 – عندما تجرى العلامة الإعرابية على غير وجهها يتأولها الخليل ويحاول أن يجد لها تعليلاً، ففى مسألة الجر على الجوار يحاول الخليل أن يفسرها تفسيرًا يحافظ على العلامة الإعرابية، على حين نجد سيبويه لا يرى رأيه في هذه المسألة يقول سيبويه «ومما جرى نعتًا على غير وجه الكلام: هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ، فالوجه الرفع وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم وهو القياس لأن الخرب نعت الجحر والجحر رفع، ولكن بعض العرب يجره، وليس بنعت للضب، ولكنه نعت للذي أضيف إلى الضبّ، فجروه لأنه نكرة كالضب، ولأنه في موضع يقع فيه نعت النصب ولأنه صار هو والضبّ بمنزلة اسم واحد، ألا ترى أنك تقول هذا حب رمان، فإذا كان لك قلت: هذا حب رماني فأضفت الرمان إليك، وليس لك الرمان إنما لك الحب، ومثل ذلك هذه ثلاثة أثوابك، فكذلك يقع على جحر ضب ما يقع على حب رمان، تقول: هذا جحر ضبي، وليس لك الضب إنما لك جحر ضب، فلم يمنعك ذلك من أن قلت: جحر ضبي، والجحر والضب بمنزلة اسم مفرد، فانجر الخرب على الضب كما أضفت الجحر إليك مع إضافة الضب، مع أنهم أتبعوا الجر الجرو كما أتبعوا الكسر الكسر نحو قولهم: بهم وبدارهم وما أشبه هذا، وكلا التفسيرين تفسير الخليل وكان كل واحد عنده وجهًا من التفسير»[6].

هنا نجد الخليل يقدم تفسيرًا للجر على الإتباع في «هذا جحر ضب خرب»، فمع أن هذا لغة لبعض العرب كما ذكر سيبويه، إلا أن الخليل

لم يكتف بأن يقول إنهم أتبعوا الجر الجر كما أتبعوا الكسر الكسر في مثل بهم وبدارهم وغيرها، وإنما قدم تفسيرًا مطولاً يحاول فيه أن يلتمس وجهًا لهذا التعبير الذي جرى على غير وجه الكلام، فالتشابه فى التنكير ووجود الكلمة في موضع يقع فيه نعت الضب، وشدة لصوق المضاف بالمضاف إليه حتى كأنهما اسم واحد هذه كلها ممهدات للغلط في هذا المجال، فالخليل يغلط العرب القائلين بهذا «وقال الخليل: «لا يقولون إلا هذان جحرا ضب خربان من قبل أن الضب واحد والجحر جحران وإنما يغلطون إذا كان الآخر بعدة الأول وكان مذكرًا مثله أو مؤنثًا، وقال: هذه جحرة ضباب خربة لأن الضباب مؤنثة ولأن الجحرة مؤنثة والعدة واحدة فغلطوا فهذا قول الخليل»[7].

فلو كان الخليل يقول بأن العلامات الإعرابية لا دور لها فى الجملة ولا دلالة؛ لما غلط العرب ولوجد في مثل هذه التراكيب سندًا لدعواه، ولكنه يجري فى هذا على سنن جمهور النحاة جميعًا ولهذا نجد التفسير الثاني كأنه اعتذار عن العرب الذين ينطقون بهذا التركيب يمهد لهم به مخالفة سنن الإعراب من أجل «المناسبة».

وعند تثنية المضاف وإفراد المضاف إليه يرى الخليل أن النعت لا يأتي إلا مثنى «من قبل أن الضب واحد والجحر جحران» ويخالفه سيبويه في هذا المسألة معتمدًا على سياق الجملة في بيان صاحب النعت يقول سيبويه «ولا نرى هذا والأول إلا سواء لأنه إذا قال: جحر ضب متهدم ففيه من البيان أنه ليس بالضب مثل ما في التثنية من البيان أنه ليس بالضب»[8] يقول الأعلم الشنتمري «كان الخليل رحمه الله لا يجيز مثل هذا حتى يكون المتجاوران مستويين في التعريف والتنكير والتأنيث والتذكير والإفراد والجمع كقولهم هذا جحر ضب خرب، وجحرا ضبين خربين، وجحرة ضباب خربة، وسيبويه يجيز الحمل على الجوار وإن اختلف المتجاوران إذا لم يشكل المعنى كقولك: هذا جحرا ضب خربين، وهذا جحر ضبين خرب»[9] وقد آحتج سيبويه لرأيه هذا بقول العجاج:

كأنَّ غزلَ العنكبوتِ المُرْمِلِ

قال «والغزل مذكر والعنكبوت أنثى»[11] وآحتج ببيت العجاج هذا لأنه حمل المرمل وهو مذكر على العنكبوت وهي مؤنثة والمرمل من وصف الغزل في الحقيقة كما يقول الأعلم[11].

3 - رأيُ الخليل في العوامل هو رأي النحاة عامة، يقول سيبويه «اعلم أن حتى تنصب على وجهين فأحدهما أن تجعل الدخول غاية لسيرك وذلك قولك: سرت حتى أدخلَها كأنك قلت: سرت إلى أن أدخلها، فالناصب للفعل ههنا هو الجار في الاسم إذا كان غاية فالفعل إذا كان غاية منصوب والاسم إذا كان غاية جر، وهذا قول الخليل»[12].

هنا نلحظ القول بإضمار أن بعد حتى من جانب، ودلالة النصب على الغاية في الفعل، ودلالة الجر كذلك بعد أداة معينة.

وإذا ذهبنا نتتبع أقوال الخليل وآراءه في ارتباط الإعراب وعلاماته بالدلالة على وظائفه التى حددها له النحاة ما وجدنا الخليل بن أحمد يخرج عن إجماع النحاة، غير أن ثمة نصًا أسيء فهمه أيضًا كما أسيء فهم النص الذى نحن بصدد بيانه، وهو - كما ينقل سيبويه في المنادى - «وزعم الخليل أنهم نصبوا المضاف نحو يا عبدالله، ويا أخانا، والنكرة حين قالوا يا رجلاً صالحًا حين طال الكلام، كما نصبوا هو قبلك، وهو بعدك، ورفعوا المفرد كما رفعوا قبل وبعد وموضعهما واحد»[13] وليس في هذا النص شيء يخرج عن إجماع النحاة، وفي إيجاز يقول الخليل: إن المنادى المضاف والنكرة المقصودة ينصبان في النداء كما تنصب قبل وبعد إذا أضيفتا، ويبني المنادى المفرد العلم على الضم كما تبنى قبل وبعد إذا قطعتا عن الإضافة لفظًا، والتشبيه هنا منصب على حالة الإضافة وعدمها والنصب مع الإضافة والبناء مع نيتها فحسب، وقد فهم بعض الباحثين أن الخليل يوضح عامل النصب في المنادى المضاف بقوله «حين طال الكلام» ورتب على ذلك أمورًا كثيرة، امتدح بسببها الخليل بأنه كان بعيدًا عن التمحل في تعليل النصب والرفع، وبأنه لهذا السبب كان مستوعبًا لأساليب العرب في كلامهم في شعرهم وخطبهم وأحاديثهم

مستقرئًا ما يجرى للكلام في الاستعمال واعيًا للظواهر اللغوية والعوارض النحوية، واستشف من هذه الإشارة منهج الخليل عامة بأنه «على هذا النحو كان الخليل يعالج مثل هذا الموضوع، وهو نوع من المعالجة ينبغي الأخذ بها في تفسير كثير من الظواهر النحوية أو العوارض التي تعرض للكلام في أثناء الاستعمال»[14] واتهم النحاة بأنهم لم يرقهم منهج الخليل ولا طريقته.

وعبارة الخليل هي – حتى تفهم على وجهها الصحيح – «نصبوا المضاف نحو يا عبدالله.. كما نصبوا هو قبلك وهو بعدك «وعبارة» حين طال الكلام «إنما هي تفسير للإضافة والتنوين وقد فسر الخليل هذا بنفسه بعد، حين قال «وقال الخليل: إذا أردت النكرة فوصفت أو لم تصف فهذه منصوبة لأن التنوين لحقها فطالت، فجعلت بمنزلة المضاف لما طال نصب»[15] قد شرح سيبويه المقصود بتشبيه الخليل المنادى المضاف بقبل وبعد إذ يقول "وإنما جعل الخليل المنادى بمنزلة قبل وبعد، وشبهه بهما مفردين إذا كان مفردًا، فإذا طال وأضيف شبهه بهما مضافين إذا كان مضافًا لأن المفرد في النداء في موضع نصب، كما أن قبل وبعد قد يكونان في موضع نصب وجر ولفظهما مرفوع، فإذا أضفتهما رددتهما إلى الأصل، وكذلك نداء النكرة لما لحقها التنوين وطالت صارت بمنزلة المضاف»[16] وليس بعد هذا بيان.

وجملة الأمر، بعد فهم نص الخليل في موضعه من كتاب سيبويه وفهمه في ذاته، وفهمه في فكر الخليل وآرائه، أن الخليل بن أحمد يجري في نظرته للإعراب وعلاماته على رأي جمهور النحاة، ونسبة القول بإنكار الإعراب إليه تهمة ظالمة جرها عليه تسرع بعض الباحثين في الحكم، وعدم فقه النصوص، والنظر فيها بغير ريث وأناة.

ويؤيد ما ذهبت إليه أن الزجاجي – وهو أظهر من تناول دلالة العلامات الإعرابية على المعاني – لم يشر إلى الخليل، ولابد أنه قرأ النص الذي أوردناه، ولا بد أنه فهمه على الوجه الذي فهمته به، وإلا ما قال بعد

أن ذكر علة دخول الإعراب الكلام بأن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، قال «هذا قول جميع النحويين إلا قطربًا»[17] لم يستثن أحدًا من النحاة إلا محمد بن المستنير المعروف بقطرب ولو كان الخليل يقول بما قال به قطرب من بعد، لما أغفله الزجاجي في هذا المقام.

الهوامش

1) كتاب سيبويه: 315/2 (طبعة بولاق).
2) من تقريرات السيرافي بهامش الكتاب 315/2.
3) انظر سيبويه 271/2 وانظر عنوان الباب التالي له مباشرة.
4) انظر سيبويه إمام النحاة: 98.
5) سيبويه 187/1، 188.
6) الكتاب 217/1.
7) الكتاب 1/ 217.
8) السابق نفسه.
9) تحصيل عين الذهب 217/1.
10) سيبويه 217/1، 218.
11) تحصيل عين الذهب 217/1.
12) سيبويه 413/1.
13) سيبويه 303/1 ويلاحظ هنا أنه قال (ورفعوا) وهنا أشير إلى أن بعض البصريين يخلطون أحياناً في مصطلحات الإعراب والبناء.
14) في النحو العربي نقد وتوجيه: 306، 307.
15) سيبويه 311/1.
16) سيبويه 311/1.
17) الإيضاح: 70.

موقف موسى بن عزرا

من البيان العربي



محمد الهدلق

أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا عالم، وناقد، وشاعر يهودي. ولد في مدينة غرناطة بالأندلس. وقد اختلفت الآراء في تحديد تاريخ ولادته كما اختلفت في تحديد تاريخ وفاته[1]. ويرجِّح بعض الباحثين أنه ولد في حوالي عام 1055م الموافق 447 للهجرة وأنه توفى في إسبانيا المسيحية فيما بين عامي 1135م - 1140م ، الموافق 530 - 535 للهجرة[2].

وقد ولد موسى بن عزرا لعائلة مشهورة من يهود الأندلس تنتمي إلى جالية القدس[3]، وكان له ثلاثة إخوة عُرِفوا بالعلم وهم: إسحق، ويوسف، وزِرهياه[4]. وقد درس موسى بن عزرا على عدد من مشاهير العلماء في عصره من اليهود والعرب. وأشهر أساتذته من اليهود العالم والأديب إسحاق بن غياث، الذي درس عليه في أليسانة، المدينة التي تُعَدُّ المركزَ الرئيس ليهود الأندلس. وقد أشار ابن عزرا في كتاب المحاضرة والمذاكرة إلى تلمذته لابن غياث وأخذِه عنه وقال إن ما لديه من معرفة إنما هو قطرة من بحاره ، وشرارة من ناره[5]. وقد كان موسى بن عزرا على صلة وثيقة بالمثقفين في عصره من اليهود والعرب، وكان يجيد الكتابة باللغتين العبرية والعربية وقد ألَّف بهما. كما أنه كان شاعرا متميزا في اللغة العبرية[6].

والمعلومات الموجودة بين أيدينا عن حياة موسى بن عزرا ضئيلة، وتشير بعض المصادر إلى أنه قد تعرض إلى أزمة عاطفية أثَّرت فيه كثيرا فقد أحبَّ ابنة أحد إخوته الكبار، ويبدو أن الفتاة قد بادلته حبا

بحب، ولكنه عندما تقدم إلى أبيها طالبا يدها رفض أبوها طلبه وزوجها من أخ آخر أصغر منه. وقد توفيت الفتاة بعد زواجها بزمن قصير أثناء عملية وضع، وقد رثاها موسى بن عزرا بقصيدة مؤثرة[7].

لقد أثرت حادثة رفض أخيه تزويجه من ابنته على نفسيته كثيرا فساءت علاقته بإخوته، واعتزل الناس، ثم غادر غرناطة سنة 1095م ليعيش في إسبانيا المسيحية. كما أن الحادثة وملابساتها قد أثرت كثيراً في شعره ومجرى حياته فقد قال في مقدمة كتابه «المحاضرة والمذاكرة» مجيباً سائله الذي سأله عن ثمانية أشياء طلب منه الإجابة عليها:

«ولقد وافق مطلوبك مني عجزاً وكسلاً وفتوراً وثقلاً لوجهين: أحدهما تخوفا من أُسَمَّى عند أهل العامة من أهل تفرغ البال، لما هم عليه أهل وقتنا من الاستثقال للأدب... والوجه الثاني ما رماني به الدهر في آخر العمر من الاغتراب الطويل، والاكتئاب المتصل في أفق بعيد وثغر سحيق، فأنا مسجون في حبس، بل مدفون في رمس، وحَقَّ ما قيل: ليس العاقل أقنعَ برزقه منه بوطنه، وفي قرآن العرب: ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم﴾ فسوى بين قتل أنفسهم وبين الخروج من ديارهم»[8].

لا ندري بالضبط أين كان موسى بن عزرا مقيماً عندما كتب هذا الكلام. نحن نعلم أنه ترك غرناطة بعد الحادثة التي ذكرناها، ونحن نعلم أنه توفي في إسبانيا المسيحية بعد أن أقام فيها أربعين سنة يشكو الوحدة والضياع، ولكننا لا نعرف اسم المدينة التي توفي فيها[9]. وابن عزرا في هذا الكلام الذي اقتبسناه منه يشير إلى اغترابه في أفق بعيد وثغر سحيق ، وهو فيما يبدو يشير إلى اغترابه في إسبانيا المسيحية. وواضح من كلامه ما يعانيه من حزن وأسى نتيجة لاضطراره لترك مسقط رأسه.

وقد أورد في كتاب المحاضرة والمذاكرة كلاما يدل على ما انتهى

إليه أمره من زهد في الدنيا، وقناعة بالقليل بعد ما لاقاه من عسف الزمان وتقلب الأحوال، يقول:

«أما أنا فلست من المتظلمين من الأيام، ولا من الذامين لهذه الأخلاق من الأنام لوجهين أحدهما: لأني ذقت من الزمان أمَرَّيه، وحلبت شطريه، وأصابني تقلبه، ونال مني تعديه وتسببه، وأدبر عني بعد إقباله، وأساء إلي إثر إجماله، وكذا الأيام تزري بالأنام، والأهوال تذهب بالأحوال... وفي قرآن العرب: وتلك الأيام نداولها بين الناس وما يعقلها إلا العالمون... والوجه الثاني: ما مَنَّ علي من النعمة التي أستعين به على شكرها، وأستعيذ بفضله من كفرها. وذلك القنوع بالقليل والتبلغ باليسير، والاستسلام إلى المقدور، وقلة الأماني والغرور... فالعزيز من هانت عليه الدنيا، والذليل من عظمت في عينه»[10].

وكما سبق أن ذكرنا من قبل فإن المعلومات الموجودة لدينا عن موسى بن عزرا قليلة ولهذا فإننا نجهل الكثير من أخباره، كما نجهل العدد الدقيق لمؤلفاته العلمية والأدبية. ومن بين ما وصل إلينا من مؤلفاته كتاب ألفه باللغة العربية في الفلسفة عنوانه «الحديقة في معنى المجاز والحقيقة»[11]، وكتاب «المحاضرة والمذاكرة»، ألفه باللغة العربية لكنه مكتوب بحروف عبرية، وقد تحدث فيه عن الأدبين العبري والعربي. وله بالإضافة إلى ذلك أشعار كثيرة في موضوعات دينية ودنيوية. وقد ذكر في كتاب المحاضرة والمذاكرة أن ما بأيدي الناس منها «نَيَّفَ على ستة آلاف بيت في وجوه مفترقة ومعاني مختلفة، تلونت بتلون الإنسان... منها عدة كلمات في تقريض إخواني وأوليائي، وتأبين إخوتي وأحبائي، ومنها ما عللت بقولها نفسي، وجعلتها سبباً لإحياء مَيِّت أنسي»[12]. وقد ذكر موسى بن عزرا أنه كان مغرماً بالشعر في أيام الصبا وأوان الحداثة، وأنه كان يعُدُّهُ من

المفاخر، ومن جملة أدوات المآثر، ثم رفضه وتركه ترك الظبي ظله وذلك «طمعاً في إتلاف العمر في شيء هو أشبه منه» (هكذا)[13]. ومع ما صرح به هنا من أنه قد ترك الشعر وهجره فإنه قد اعترف في موطن آخر من كتاب المحاضرة والمذاكرة بأنه لم يقلع تماماً عن قول الشعر فهاهو يقول بعد استطراد طويل تحدث فيه عن كساد سوق الأدب في عصره، وعن فساد طباع الناس، وعن أسباب تركه الشعر: «ومع هذا لم أُقلع من قول الشعر جملة عند الضرورة إليه»[14]. وقد قدَّم ابن عزرا في كتابه نصائح قيمة للشاعر، والخطيب، وفي خاتمتها طرح التساؤل الآتي: «وعسى قائلاً (هكذا) يقول لي: هل حرزت في كلامك هذه الوصايا المألوفة، وتحرزت من العثرات الموصوفة، فسلم كلامك من النقد، وبريء من القدح؟ فالجواب لا، بل أنا معترف مقترف لوجوه منها: نقصان فطرة البشر، وانحراف بديهة الحي الناطق باختلاف الأمزاج وميلانها... وأيضاً إن الكلام الموجود لي منه ما قلت في أيام سكر الشباب وبلهنية العيش... وأنا يومئذ غيرمتحنك فجاء بعضه سَكْبٌ في الإناء وسكب في الأرض، وفات عن يدي ولم يمكن استدراكه، وإن لم تشبعه حجتي، ولا أقنعته مقالتي، بل قصد تفنيدي على أني أوصيت بالتحفظ مما قد أبحته لنفسي، قلت له ما قال بعض الزهاد: أيها الناس لو لم يعظكم إلا من لاذنب له لما وعظكم أبداً، وقال غيره من السياح: أيها الناس، لا يمنعكم أسوأ ما تعلمون عنا عن قبول خير ما تسمعون منا..»[15].

وقد أشار موسى بن عزرا في «كتاب المحاضرة والمذاكرة» إلى مؤلَّف آخر من مؤلفاته ذكر أنه «في فضائل أهل الآداب والأحساب» وأنه قد تحدث فيه عن عدد من مشاهير العلماء والأدباء الذين برَّزوا في صنوف من العلوم الشرعية والفقهية، والآداب العربية والكتابية، والآراء الفلسفية، والصناعة المنطقية، والنجومية، والهندسية، والطبية ولكنهم لم يقولوا الشعر[16]. كما أنه قد أشار إلى أن له مؤلفا آخر في

موضوع «الجناس» قسمه إلى عشرة أبواب، وهو يتضمن ما يزيد على الألف ومئتي بيت مجنسة الأعجاز. وقد أوضح ابن عزرا أنه قد جمعه أيام الشباب والفراغ[17]. وذكر الدكتور شعبان محمد سلام أن ابن عزرا قد ألّف هذا الكتاب لصديقه الوزير إبراهيم بن مهاجر[18]. ولابن عزرا بالإضافة إلى ما ذكرناه مؤلفات أخرى ليس هذا البحث مكان استقصائها.

كتاب المحاضرة والمذاكرة:

الكتاب الذي يهمنا في هذا البحث هو كتاب «المحاضرة والمذاكرة»، وقد ألفه موسى بن عزرا ليجيب به على أسئلة ثمانية وجهها إليه شخص ما. ولم يوضح ابن عزرا اسم ذلك السائل وإنما وصفه في مقدمة الكتاب بأنه «الحكيم الحبيب الكريم»[19]، ووصفه في موطن آخر من الكتاب بأنه «الابن البار»[20]. وقد يكون السائل شخصية حقيقية وقد يكون شخصاً متخيلاً، فمثل هذا التقليد نجده كثيراً في المؤلفات العربية. والأسئلة التي وجهها إليه ذلك السائل تنصب على المسائل الآتية:

1 – أمور استبهمت عليه من أمر الخطب والخطباء.

2 – أموراستعجمت عليه من شأن الشعر والشعراء.

3 – كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الملل تطبعاً؟

4 – هل كان للملة الإسرائيلية أيام دولتها شعر موزون؟

5 – متى عنيت الجالية اليهودية في الأندلس بقرض الشعر؟ ولم كانت أعنى بسبكه وأحكم في حوكه من غيرها؟

6 – طلبُ السائل من موسى بن عزرا أن يعرض عليه أنموذجاً من الآراء التي استحسنها في هذا الشأن.

7 – هل من الممكن قرض الشعر في النوم؟

8 - طلبُ السائل من موسى بن عزرا أن يرشده إلى أمثل طريقة يأخذ بها نفسه في صنعة القريض العبراني على القانون العربي[21].

وقد جعل موسى بن عزرا هذه الأسئلة الثمانية فصولاً أقام عليها كتابه.

وبإلقاء نظرة على هذه الأسئلة نجد أن أكثرها قد انصب على الشعر ولذلك فإنه قد ظفر بنصيب الأسد من هذا الكتاب. أما النثر فإنه لم يتحدث إلا عن نوع واحد منه وهو الخطابة، وحديثه عنها جاء مختصراً وهامشياً. أما الترسل والمقامات والتوقيعات فلم يتعرض إليها.

ويلفت نظر قارئ هذا الكتاب سعة معرفة موسى بن عزرا بالثقافتين العربية والعبرية، واطلاعه الواسع على الثقافة الفلسفية اليونانية واستفادته منها.

ونظراً لأهمية مايورده موسى بن عزرا من معلومات تتعلق بالأدبين العربي والعبري؛ ولأن الكتاب - حسب علمي - غير متاح لكثير من الدارسين العرب فقد حرصت على إيراد كلام ابن عزرا بنصّه في معظم ما أوردته من أقواله.

العرب والعربية:

تحدث موسى بن عزرا عن المنزلة التي احتلها العرب بين شعوب العالم فيما يتعلق بالمعارف الإنسانية فقال:

«اعلم أرشدك الله أن الملل المشهورة، والنِّحَل المذكورة الحاملة للعلوم، الناقلة للمعارف، كالهند وفارس ويونان والترك والقبط وغيرها، تشاغلت بعضها بالمعارف العلمية سعياً في التقدم بظنها، والوقوف على بعض المغيبات بزعمها،... وبعضها بالعلوم البرهانية الإلهية والطبيعية، وبعضها بأحكام المهن الصناعية، وكانت الخطب

والأشعار... بعضَ أدواتها وجزءًا من آلاتها. وأما هذه العصابة الإسماعيلية، الذين يسمون بأهل المدر، لما سكنت حواضر الحجاز وبواديها، وهي جزيرة العرب التي كانت قطيعها من الدنيا... فلم تكن من نحل العلوم ولا من ملل المعارف، ولا منحهم الله علما سوى البيان، ولا هيأ طبعهم للعناية بغير فصاحة اللسان، ولا تفاخرت على غيرها من الأمم والقبائل إلا بإحكام لغتها، ونظم أسجاعها وأراجيزها وأشعارها عند الري والجدب، ولدى السلم والحرب. وبهذا فخر بعضهم قائلاً: لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة. وقد أثنى الفيلسوف عليها في بعض رسائله إلى الإسكندر وأوصاه بهم، ووصفهم بسعة المنطق، وذلق اللسان، والمعرفة بالشعر، والتوسع في الممادح والمذام، والمروءة والأنفة، وغير ذلك من الأخلاق التي جبلت عليها»[22]. كما أن ابن عزرا قد صرح في موطن آخر بما وهبه الله للعرب من طول الباع في ميدان البيان إذ قال: «وأما ملة العرب فنظمت ونثرت في أكثر الأشياء، وفي معظم فنون الدنيا، من فضل ونقص، ومدح وقدح، ونقض وإبرام، وفي كل التشبيهات، وفي جميع المتضادات بما أتاح الله لها من طول اللسان، وسعة البيان»[23]. وأشار إلى أن اليهود الذين عاشوا بين العرب في جزيرتهم قد تأثروا بهم حتى «خف نطقهم، ورقت ألسنتهم، ولطف قريضهم... فانبعث الشعر منهم، وتبرعوا في القريض نحو السموأل بن عاديا والربيع بن الحقيق (هكذا) وغيرهما»[24]. ثم أردف ابن عزرا أن اليهود الذين عاشوا بين العرب في جزيرتهم ربما كانوا عرباً اعتنقوا اليهودية قبل ظهور الإسلام فقد كان من العرب حسب قوله «دخلاء في دين اليهود، قبائل نحو حمير، وكندة، وبنو كنانة، وسواهم»[25]. وأضاف موسى بن عزرا أن حسن المنطق لدى العرب يجري «فيهم مجرى الطبيعة في الرجال، والنساء، والزّمناء، والأطفال المذورين، والغفّال، ودهماء العامة، وهمج البادية، وغثاء السواد»[26]. وهو يرى أن العرب اكتسبوا هذه الفصاحة بسبب «كوكبهم، ومزاج إقليمهم، وأهوية بلادهم، ومياهها المجففة

لرطوبة ألسنتهم بتوسط، فجاء كلامهم دون كلام الحبشة في اليبس، وفوق كلام الصقلب في الرطوبة»[27]. ثم عقد مقارنة بين العرب العاربة، والعرب المستعربة في ميدان الفصاحة ففضل أبناء إسماعيل على العرب العاربة حيث قال:

«وهؤلاء الإسماعيليون لما سكنوا هذه الجزيرة الموصوفة، لمصاقبتها لديار فارس والعراق والشام، رَقَّ كلامهم، وعذُبَ قريضهم، ولطفت خطبهم أكثر من العرب العاربة القحطانية، سكان الصحراء، وهم أهل الوبر بنو إبراهيم عليه السلام من قطورة»[28]. ثم أضاف موسى بن عزرا أن أشعار الإسماعيليين والقحطانيين وخطبهم مما لا يحصى كثرة لأن البيان هو «علمهم الأقدم وحظهم الأعظم»[29].

وأشار ابن عزرا إلى أن المسلمين يرون أن فصاحة قرآنهم هو الدليل المعجز على صحته، وأن البلغاء منهم لا يستطيعون أن يأتوا بمثله[30]، وأضاف أنه بسبب «اقتدارهذه القبيلة (العرب) على المقال، وسعة باعها في الخطاب، شنت الغارة على كثير من اللغات وعرَّبتها وانتحلتها بظهور الكلمة وعظم السلطان، وغلبتها على ملك فارس بخراسان، وعلى ملك الروم بالشام، وعلى ملك القبط بمصر، فاتسع نطاقها، وفشت المعارف في أقطارها وآفاقها، وترجمت جميع العلوم القديمة والحديثة وانتحلتها وزادتها شرحاً وبياناً، فما ولِّف وترجم في ملة من العلوم ما ألف وترجم في هذه الملة بما وُهِبت من سعة اللغة، ورُزِقَت من فضل الخطاب، وقد شهدت لها بعض النبوات بذلك»[31].

الأدب العربي وتأثيره في الأدب العبري:

ذكر موسى بن عزرا أنه لا يعرف لليهود إبان دولتهم ماهو خارج عن المنثور إلا الأسفار الثلاثة: المزامير، وأيوب، والأمثال. وهذه الأسفار كما يقول: «غير راجعة إلى وزن ولا قافية على مذهب العرب، وإنما هي كالأراجيز على حيالها. وقد اتفق في بعضها شيء من طريق

الرجز... وقد شهد النص لسليمان الحكيم عليه السلام بالنظم والنثر، التي هي الأمثال...، ومن الشيوخ من اعتقدها قصائد، وكُنْه هذا المنظوم وحقيقة وضعه لا أعلمه، ولا له عندنا عين ولا أثر»[32]. فالتراث العبري المنظوم إذاً قد ضاع بسبب الشتات والتوزع في الديار بل إنه «باتصال الجلاء وطول مدة البقاء ذهب اللسان العبراني وباد وانقطع أو كاد... فما بقي من اللغة العبرانية باقية غير الأربعة وعشرين سفرا المقيدة التي لم تتضمن من اللغة إلا ما دعت ضرورة المعنى إليه»[33]. وذكر موسى بن عزرا أن كل جالية من الجاليات اليهودية قد تأثرت بالبيئة التي عاشت فيها وأصبحت تتشبه بأهلها وتحاكيهم إلا في المسائل الدينية. وهو في ظل ما بين يديه من اللغة العبرية لا يستطيع أن يحدد أيَّ الجاليات كانت أسبق إلى نظم الشعر العبري على طريقة العرب، تلك الطريقة التي يلتزم الشاعُر فيها بالوزن، والقافية، وحرف الروي، لكنه يضيف أن جالية الأندلس التي عاشت بين العرب قد برعت في الشعر على هذه الطريقة[34]. وقد تحدَّث بالتفصيل عن هذه الجالية، وعن سعيها إلى إحياء اللغة العبرية، ووضع نحو لها، ثم بداية محاولاتها في نظم الشعر، واعتنائها به إلى أن بلغ عندهًا منزلة لا تضاهيها فيه أيةُ جالية من الجاليات الأخرى يقول: «ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس المذكورة على القوط، الغالبين على الرومانيين أصحابها بنحو ثلاث مائة سنة قبل فتح العرب لها، الذي كان على عهد الوليد بن عبدالملك بن مروان من ملوك بني أمية من الشام، سنة اثنتين وتسعين لدعوتهم المسماة بالهجرة، تفهمت جاليتنا بها بعد مدة أغراضهم، ولقنت بعد لأي لسانهم، وتبرعت في لغتهم، وتفطنت لدقة مراميهم، وتمرنت في حقيقة تصاريفهم، وأشرفت على عذوبة أشعارهم، حتى كشف الله إليهم من سر اللغة العبرانية ونحوها، واللين والانقلاب والحركة والسكون والبدل والإدغام، وغير ذلك من الوجوه النحوية مما قام عليه برهان الحق، وعضده سلطان الصدق على يدي أبي زكريا يحيى بن

داود الفاسي المنبوز بحيوج وشيعته رحمهم الله ، ما قبلته العقول بسرعة، وفهمت منه ما جهلت قبل، وتحركت أيضا همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية ، واكتساب المعارف العقلية، ولم تقوَ عارضتهم في المقال، وتدربوا في صناعة الشعر، وتفطنوا لحلاوته، واستيقظوا لنوادره إلا في بعض المائة السابعة بعد أربعة آلاف للخليقة، وهو أول ظهور أبي يوسف حسداي بن إسحاق بن شبروط الجياني القدمة القرطبي الرئاسة... فعندئذ ثابت الهمم من غفلتها، واستيقظت الفطن من نومتها»[35]. كما تحدث أيضا عن فضل اللغة العربية على الشعراء اليهود حيث جعل إتقان معرفتها سبباً من أسباب المهارة في الشعر العبري، فقد أشار إلى أن من بين الشعراء اليهود الذين عاشوا في الأندلس إسحاق بن جقطيلة، وإسحاق بن شاؤول الأليسانيان، ووصفهما بأنهما فرسا رهان، ثم أضاف: «إلا أن ابن جقطيلة كان منهما السابق لوفورحظه من العربية»[36]. وقال عن الشاعر موسى بن جبيرول إنه: «صانع مجيد ومؤلف بليغ، تمكن من الغرض الشعري فأصاب منه الهدف... وسلك في القول مسلكاً دقيقاً، وتشبَّه فيه بالمتأخرين من شعراء المسلمين، حتى دعي بفارس الكلام وجهبذ النظام... وهو أول من فتح للشعراء من اليهود باب البديع، ومن جاء بعده في سبيله نهج، وعلى منواله نسج»[37]. وقد قال ابن عزرا عن أخيه الأكبر إسحاق المكنى بأبي إبراهيم: «ومن أهل القول الرصين والشعر المبين، أبو إبراهيم أخي وكبيري، كان رحمه الله استعان على لطف المقال وعذوبة الشعر بفساحة باعه في العربية»[38]. بل إن ابن عزرا عزا ضعف شعر أستاذه إسحاق بن غياث إلى فقره من علم العربية حيث قال: «إسحاق بن غياث اليساني مدينة الشعر يدخل إليها ويخرج عنها ينبوع البلاغة... مالك عنان القول العبراني، وفارس ميدان اللسان السرياني... أربى على كل من تقدمه من أمور الزهد والصلوات والندب والمرثيات، وكان دون ذلك في الشعر الموزون لفقره من علم العربية، فكان جزل الألفاظ، قليل المعاني»[39].

وفي المقدمة التي وضعها ابن عزرا لكتاب المحاضرة والمذاكرة أشار إلى اعتماده الكبير في تأليف هذا الكتاب على المؤلفين العرب حيث أنهم قد أشبعوا موضوع النثر والنظم بحثاً، يقول:

«حَبَّرْتُ مما سألته مني كلاماً موجزاً، فإنها مقالة لا تحتمل الإطالة... فقد فَرَشَ في أكثر فصول هذا الشأن أعلامُ البيان من الإسلام، وهم أحق بالكلام في النثر والنظام، كُتُباً جمة مثل كتاب ابن قدامة (هكذا) في النقد، والبديع لابن المعتز، وحلية المحاضرة للحاتمي، والحالي والعاطل له، والعمدة لابن رشيق، والشعر والشعراء لابن قتيبة، وغيرهم. وأما ما اندرج من ذلك في خلال تآليفهم غير المخصوصة (هكذا) بهذا الشأن فقط فهو كثير لا يحصى»[40]. كما أنه قد أشار إلى أن غرضه من تأليف كتابه هو أن يعرض على من ألف الكتاب من أجله المماثلةَ بين الاستعمالات في اللغتين العبرانية والعربية، والموازنةَ بينهما في أكثر الوجوه، وبيان أن الأولى منهما تابعة للثانية وآخذةٌ منها في الشعر خاصة[41]. وقد أكد موسى بن عزرا تبعية اليهود للعرب في الشعر بعبارة لا لبس فيها حيث قال: «كما نحن في الشعر خاصة تابعة العرب وجب علينا أن نقتفي أثرهم ما استطعنا عليه»[42]. وقال في موطن آخر: «وإذ قد قدمت أن الشعر هو علم العرب، وأن اليهود تابعة لهم في هذه الصناعة، فلست أسوغ قول من أنكر مراعاة هذه الوجوه من فصول البديع، وقال بقِلَّة الاضطرار إلى امتثالها بحسب الوجود والطاقة، إذ العرب اصطلحت عليها وجعلتها كالآلات لكلامها... فوجودها (هكذا) في شعرهم صارت عندهم ذوات أذواق، وبِعَدَمِها صارت تفهة مسخة... وعلينا أن نُجْمِعَ معهم عليها بحسب وجودها وطاقتنا»[43].

وقد اعتمد موسى بن عزرا في تأليف كتابه على التراث العربي شعراً ونثراً، وقد استشهد كثيرا بآيات من القرآن الكريم، وهو يسميه في معظم الأحيان «قرآن العرب»[44]، وفي بعض الأحيان يورد آية منه

ويقدم لها بقوله: «وعند العرب»[45]، أو «وفي قرآنها»[46]، أو يقول: «وقال بعض العلماء»[47]، أو «وقال غيرنا»[48]، وقد صرح موسى بن عزرا بأنه لا يتحرج من الاستشهاد بآيات القرآن الكريم رغم ما يظهره بعض فقهاء ملته المعاصرين له من كراهية لذلك، وحجته في ذلك أن مشاهير فقهاء اليهود وعظماء المتكلمين منهم يستشهدون به في دراساتهم. يقول: «وبعد ذكر قرآن العرب لم أستشعر التقطب... الذي انتحله أهل الرياء من فقهاء ملتنا في زماننا، إذ رأيت رؤساء المتفقهين وعظماء المتكلمين رابي سعدية، ورابي هاي وغيرهما من المتكلمين يستشهد به مستعينين على فك المعتاص من النبوات، نعم وبشروح النصارى على ضعفها. غير أن هذه الطبقة المذكورة اليوم تذكي سمعها، وتحدق بصرها إلى دقائق الناس، وتتعامى عن كبائر ذاتها»[49].

ويستشهد ابن عزرا أيضاً ببعض الأحاديث النبوية لكنه لا ينسبها إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وإنما يقدم لها بقوله: «وقال حكيم»[50]، أو «وقال بعض الفقهاء»[51]، أو «وقال بعض أهل العلم»[52]، أو «وقال أحد العظماء»[53]، أو «وقال بعضهم»[54].

النقد والبلاغة

اعتمد ابن عزرا في تأسيسه للنقد والبلاغة في اللغة العبرية - كما سنرى - على التراث العربي في النقد والبلاغة. وتطالع قارئ كتابه اقتباسات كثيرة من أقوال الجاحظ، وابن قتيبة، وابن المعتز، وابن طباطبا، وقدامة بن جعفر، والحاتمي، وابن رشيق، وابن عبد ربه، وغيرهم. وقد صرح ابن عزرا - كما سبق أن ذكرنا - بأن أعلام البيان المسلمين هم الذين يرجع إليهم في أمور النظم والنثر، وقد عدَّدَ بعض أسماء المشاهير منهم[55].

1 - القضايا النقدية:

القضايا النقدية التي تعرض إليها موسى بن عزرا في كتاب المحاضرة والمذاكرة هي القضايا الرئيسة التي تناولها النقاد العرب لكن ابن عزرا لم يتحدث عنها بالتفصيل الذي تحدث به أولئك النقاد. ولم يبح ابن عزرا لنفسه في هذا الكتاب أن ينقد الشعراء اليهود، وأن يميز الجيد من الرديء من أقوالهم رغم إحساسه بأهمية النقد، وحجته في ذلك أنه ألّف هذا الكتاب إجابة على أسئلة محددة وُجِّهت إليه فهو مقيد بتلك الأسئلة ولا يريد أن يخرج عنها، لكنه بالرغم من ذلك قد تطرق في أثناء إجابته إلى بعض القضايا النقدية الهامة.
يقول موسى بن عزرا معقباً على بعض الذين نقدوا شعر ابن جبيرول: «وقد تتبع الناقدون قوله فسقطوا له على سقطات قليلة، بل العالم يبسط فيها عذر الفتوة وعماية الصِّبا ولم يكن بي إلى زَطّ (هكذا) ذلك حاجة ماسة، ولا إلى تقييده ضرورة حافزة، فلم أقصد في هذه المقالة الغَضَّ من المتقدمين وتشويه أقوالهم، والتعريض بهفواتهم، ولا التمييز بين الطيب والخبيث من أشعارهم، وإنما قصدت جلب محاسنهم والإغضاء عن سهوهم، إلا إذا كانت الإشارة ضرورية لم يكن عنها بُدٌّ في مساق الكلام... وإن كان علم انقياد (هكذا) الكلام من أعظم علوم الشعر، وأجزل فوائد المنطق، فقد قيل: انتقاد الكلام أعظم من قوله، وقد دعت الضرورة إلى جلب بعض ذلك... والدلالة عليه في المقالة المسماة الحديقة في معاني المجاز والحقيقة»[56]. وفي أثناء حديث المؤلف عن الناجيد صمويل بن النغرلة نجده يصرح بالتزامه بخطته في الكتاب وتصميمه على عدم الاستطراد حيث يقول: «ولَمَّا لَمْ أقصد في هذه المقالة غير ذكر ما سألتني فيه من غرض الشعر أمسكت عن وصف جلاله، وشفوفه في المعاني وكماله»[57].

الشعر إذاً هو الموضوع الذي استأثر بجل اهتمام موسى بن عزرا، فهو نفسه شاعر متميز، وهو أيضاً ناقد للشعر. وقد اشتكى ابن

عزرا بمرارة وحرقة، شأنه شأن بعض أدباء العرب قبله، من كساد سوق الأدب في عصره، وسوء ظن الناس بأهله، ومن غلبة الجهل، وكثرة الجهال[58]. كما أنه قد اشتكى، مثلما اشتكى نقاد العرب قبله أيضاً، من كثرة الدخلاء على ميدان الشعر ممن يظنون أن الشعر هو كل كلام موزون مقفى، ويصف هؤلاء الدخلاء بأنهم جهلاء، غلب عليهم التسرع، وحب الظهور، وسلطان الهوى، فهم لم يتدربوا على قول الشعر، ولم يرجعوا فيه إلى أهل الاختصاص، وإنما انساقوا وراء أهوائهم وجهالاتهم «فجاء كلامهم فاتر المزاج، غير قويم المنهاج، ولامتناسب القسمة، فمنه ما يغيض سامعه وينكي، ومنه ما لا يضحك ولا يبكي»[59]. وأشار ابن عزرا إلى وجود فئة من شعراء اليهود وصفها بأنها سفيهة عباثة قال إنها: «دنست كتاب الله المقدس بأشتام (هكذا) الناس، وكشف عوراتهم بزعمهم، ولوثت آياته في ذم الأبرياء وذكر سيئاتهم بظنهم ، فهوكلام يحرم للذكر (هكذا) بل يَلزمُ الطُهرُمنه، فقد سَمِعَ بعضُ الأفاضل سفيها يُسافِه رجلا مصونا فقال له: أعِد الوضوءَ فبعض ما كنت فيه أشدُّ من الحدث»[60].

ويقدم ابن عزرا نصائح قيمة للشاعرالذي يرغب في أن يأتي شعره سلسا خاليا من العيوب، فهو يدعوه إلى أن يختار كلماته جيداً، وإلى أن يتخذ من أذنه معيارا لذلك الاختيار فما قبلته الأذن أبقاه وما رفضته تركه؛ لأنه «بالأُذن يذاق الكلام، والأذنان باب العقل، فكم من شعر صحيح القافية، دائم العروض، سالم الروي، مضبوط التصريف، جائز في اللغة التي هو منها إذا ذاقته الأذن... لم تقبله قبول رضى، ولا اختزنته عند القوة الذكرية اختزان الذخائر»[61] ويحث الشاعر على أن يتجنب الكلمات الوحشية والغريبة، والكلمات المتقاربة المخارج ،والكلمات المتنافرة ،كما يحثه على البعد عن التعقيد[62]، وعلى العناية بالقافية ؛ لأن القافية القلقة قد تفسد القصيدة كلها[63]. ويحض الشاعر أيضاً على توخي حسن الانتقال من غرض إلى غرض بحيث يأتي الانتقال سلساً مناسباً، يقول: «وإذا شُبِّبَت قصيدة بوجه من وجوه

التشبيب فاخرج إلى غرضك من مدح أو ذم خروجا لا يبدو فيه الانفصال، فقد قيل: إن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال أعضائه ببعض، فمتى انفصل الواحد من الآخر غادر الجسم علة تذهب بمحاسنه. وقال غيره القصيدة محتاجة أن تكون كالرسالة التي أغراضها متسقة. فإذا تحفظت من مثل هذا وشبهه تناسبت صدورُ قصائدك وأعجازُها، وارتبطت تشبيهاتها بأغراضها وهذا هو معنى التخلص الواقع في وجوه البديع... ولتكن مبادئُ كلماتك في جزالة اللفظ متشابهة بأواخرها، وإن أمكن أن تكون الأواخر أوثقَ كان بها أليق، فمدار الأمور على عواقبها. وإذا برز لك البيت العجيب، أو سنح المعنى الغريب، فتحيَّل له في أخ يماثله، أو صبو (هكذا) يعادله ويشاكله لئلا يقال اتفاق وقع بغير رام (هكذا)، أو هي رمية من غير رام. وقد قال أحدهم فاخرا على صاحبه: أنا أقول البيت وأخاه وأنت تقول البيت وابن عمه. وقال غيره: أنا أقول في كل ساعة قصيدة وأنت تقولها في كل شهر، فأجابه: أنا لا أطيع شيطاني كما تطيع شيطانك»[64]. ويدعو الشاعر إلى التأني قبل إخراج شعره، وإلى أن يعيد فيه النظر بعد النظر، وأن يعرضه قبل إخراجه على صديق ناصح يصدقه القول فيه. ويستشهد ابن عزرا في هذا المجال بقول الحطيئة: خير الشعر الحولي المنقح، ويضيف أن المذهَّبات الكبار تسمى الحوليات[65]. ويحث الشاعر أيضاً على التواضع وإلى أن يبتعد عن الإعجاب بنفسه وبشعره[66]. وجميع هذه الأقوال والنصائح سبق أن أوردها النقاد العرب القدماء أمثال الجاحظ، وابن قتيبة ، وابن طباطبا، والحاتمي، وابن سنان الخفاجي، والمرزباني. ولا شك أن ابن عزرا قد استفادها منهم كما توضح ذلك الإحالات في هوامش هذا البحث.

وقد أشار ابن عزرا إلى اختلاف حالات الشاعر في قول الشعر فقد يسهل عليه القول في زمن ويتعذر عليه في آخر، ثم أضاف بأنه «إذا اشتغل البال لم يتأت المقال»، واستشهد على ذلك بقول عبيد بن

الأبرص: «حال الجريض دون القريض»، ويقول الفرزدق: «أنا عند الناس أشعر الناس وربما مرت علي ساعة وقلع ضرس أهون علي من أن أقول بيتاً واحداً».

وتحدث ابن عزرا عن الطريقة التي يمكن للإنسان أن يعرف بها مدى قبول الناس لكلامه، وما إذا كان حسناً أم غير حسن، ودعى الشاعر إلى أن لا يغترَّ برأيه في شعره، ولا برأي صديقه المعجب به؛ لأن حبه إياه قد يعميه عن مساوئه «فإذا كان ذلك كذلك فأدخلْ قولَك في عرضة جيدة من الأقوال حتى ترى قدر الإنصات إليه والفرح به، أو الكسل عن سمعه، واجعل رأيك الذي لا يخطئك، ودليلك الذي لا يكذبك حرص السامعين عليه، وصغيهم إليه... فإن ظهر لك من السامع فترة في الإصغاء ، وذلك لا يكون مع طيب القول إلا من جهل أو حسد، فأمسك عنه؛ فقد قال بعض الحكماء: من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع. وقد ذُكر في بعض الأخبار أن بعض أغفال الشعراء سأل صدراً من صدورهم قائلاً: لِمَ لا تقول من الشعر ما يفهم؟ فأجابه: لِمَ لا تفهم من الشعر ما نقول؟ فقطعه»[68]. وواضح أن هذه الطريقة هي التي سبق أن نادى بها الجاحظ في البيان والتبيين حيث قال مخاطباً المنشئ شاعراً كان أم كاتباً: «فإن أردت أن تتكلف هذه الصناعة، وتُنسَب إلى هذا الأدب، فقرضت قصيدة، أو حبَّرت خطبة، أو ألَّفت رسالة، فإياك أن تدعوك الثقة بنفسك، أو يدعوك عجبك بثمرة عقلك إلى أن تنتحله وتدعيه؛ ولكن اعرضه على العلماء في عُرُض رسائلَ أو أشعار أو خُطَب؛ فإن رأيت الأسماعَ تصغي إليه، والعيونَ تَحْدج إليه، ورأيتَ مَنْ يطلبه ويستحسنه، فانتحله. فإن كان ذلك في ابتداء أمرك، وفي أوَّل تكلفك، فلم تر له طالبا ولا مُستحسناً، فلعله أن يكون مادام ريِّضاً قضيباً، أن يحلَّ عندهم محلَّ المتروك. فإذا عاودت أمثال ذلك مراراً، فوجدت الأسماعَ عنه منصرفة، والقلوبَ لاهية، فخُذْ في غير هذه الصناعة، واجعل رائدك الذي لا يَكْذِبُك حِرصَهم عليه ، أو زُهْدَهم فيه... فلا تَثِق في كلامك برأي نفسك؛

فإني ربما رأيتُ الرَّجُلَ متماسكاً وفوق المتماسك، حتى إذا صار إلى رأيه في شعره، وفي كلامه، وفي ابنه، رأيته متهافتاً وفوق المتهافت»[69].

وقد تحدث ابن عزرا باختصار عن بعض القضايا النقدية الكبرى التي شغل بها النقاد العرب ومن ذلك قضية اللفظ والمعنى، فقد حَثَّ الشاعر على أن يخيط ألفاظه على قُدُود معانيه «فاللفظة آلة المعنى، وعلى المعنى تقع المخاطبة، فكل كلام لا يحمل معنى فهو فارغ، وقد قيل المعنى روح واللفظ بدن المعنى»[70]، ثم أضاف بأن اللفظ ينبغي أن يكون بسيطاً «غير مضطر إلى تأويل، ومعناه غير مفتقر إلى دليل... وقد سئل من أشعر الناس؟ فكان الجواب: أسلمهم لفظاً، وأحسنهم بديهة. وقيل: خير الكلام ما قلَّ، وجلَّ، ولم يمل. وقيل: خير القول ما دخل على الأذن بغير إذن»[71].

وتحدث كذلك عن قضية الطبع والتكلف فذكر أن التطبع ليس كالطبع، وأن التكحل في العين ليس كالكحل، وحثَّ من ألف له الكتاب على أن يسير مع طبعه ولا يتكلف الشعر إذا لم يكن له طبع فيه، فالإنسان لا يعاب بأنه لا يقول الشعر ولكنه يعاب إذا قال شعراً رديئاً ثم أردف قائلاً: «أما ترى أن في أعلام الإسلام مثل ابن المقفع الخطيب، وعبدالحميد، والأصمعي، والجاحظ وغيرهم، وهم عُمَدُ البلاغة، وأساتذة الخطابة، وما وقع بطبع أحدهم نظم كلمتين. وفي ملتنا بالأندلس أبو الوليد بن جناح ، وأبو إسحاق بن سقطار المنبوز بابن يشوش، وهما شيخا العبرانية على الإطلاق، لم يسمع لهما بيت موزون »[72]، ثم استشهد بقول ابن المقفع وقد سئل لِمَ لا تقول الشعر؟ فأجاب: الذي أرضاه لا يجيئني، والذي يجيئني لا أرضاه، ويقول منسوب إلى أحد النقاد وقد سئل عن مثل ذلك فقال: «أنا كالمِسَنِّ أشحذ ولا أقطع. وقال: رأس الكلام الطبع، وعموده الدربة، وجناحه الرواية، وحليه الإعراب»[73]. وقد ذكر ابن عزرا أن

الفيلسوف، وهو يعني أرسطو، قد أحصى «المعاني التي بها يفضل الشعر ويحسن، في الثامن من كتبه المنطقية، فوجدها ثمانية، وهي: جزالة اللفظ، وعذابة المعنى، وانطواء كثير من المعنى في قليل من اللفظ، وحسن التشبيه، وجودة الاستعارة، وشدة الالتئام، وتسبيق (هكذا) الأعجاز والصدور، واستقصاء المعاني. وقال: ثلاث خصال يبلغ بها الشاعر إلى حاجته وهي: إيجاز اللفظ، وحسن التشبيه، وإصابة المعاني»[74]. ثم أضاف ابن عزرا أن العرب قد «فرَّعته إلى أكثر من هذا العدد مراراً، ودققت النظر في ذلك كثيراً»[75]. والمعاني الثمانية التي ذكر ابن عزرا أن الفيلسوف قد أحصاها هي ما يعرف عند العرب بعناصر عمود الشعر. والمعروف عند النقاد العرب أن أول من بحثها هو الآمدي، ثم القاضي الجرجاني، ثم أضاف إليها المرزوقي بعض العناصر وشرحها في مقدمته لشرح حماسة أبي تمام[76].

وتحدث أيضاً عن الأخذ والسرقة فحث الشاعر الذي يريد أن يأخذ معنى قد سُبِقَ إليه أن يتلطف في أخذه فيزيد عليه زيادة لا تخل بمعناه، أو ينقص منه نقصانا لا يهجنه، وقال إن «حَدَّ الزيادة هو التطفيف على الواجب، وحدَّ النقصان هو التقصير عن الواجب، فالواجب إذا هو الكمال»[77]. وقد أورد في هذا الموضع رأي الجاحظ في السرقة، ووصف الجاحظ بأنه زعيم المتكلمين فقال: «قال الجاحظ، وهو زعيم المتكلمين: لا أعلم شاعراً تقدم في تشبيه مصيب أو معنى غريب، أو قول مخترع إلا ومن بعده من الشعراء قد انتحله أو بعضه. نعم إن خالف اللفظ أو العروض لم يكن المتقدم أحقَّ به من المتأخر»[78]. ولم يورد ابن عزرا كلام الجاحظ بدقة، وإنما تصرف فيه[79].

وقد أوصى الشاعر الذي يريد أن يحوِّلَ معنى من العربية إلى العبرية أن يأخذ المعنى ويلتمس له ألفاظا مناسبة من اللغة العبرية لا أن يترجمه لفظة بلفظة «فليس جميع اللغات متشابهة... وإن لم يتأت

على اختيارك فتبرأ منه، فرُبَّ سكوت أفضل من مقال، ومن تكلم فأحسن قد يسكت ويحسن، وليس ينعكس»[80].

وقد تحدث عن الغلو والمبالغة في الشعر، وعن الصدق والكذب فيه فاعتمد في ذلك على آراء النقاد العرب أمثال قدامة بن جعفر، والحاتمي، والفارابي، وابن رشيق، وابن سنان الخفاجي، كما اعتمد على رأي أرسطو في هذا الموضوع. ففي أثناء حديث موسى بن عزرا عن شعره، وعن بعض منتقديه قدم تعليلاً لما اشتمل عليه بعض شعره من مبالغة في مدح، أو ذم، أو فخر فقال: «إنما سلكت في ذلك سبيل المتقدمين، واتبعت في الملتين رأي المتكلمين في الغلو والإطناب، وزخرف القول والإسهاب. فالتعمق في صنعة الشعر هو الغاية من العلماء بهذا الشأن. فمنهم من عاب أبيات الإغراق، ومنهم من استحسنها وهم الجم الغفير، وأوجبوا الفضيلة لمبدعها وقالوا: إنما يراد بالإغراق المبالغة، وزادوا أن الشاعر متى أوغل بما يخرج عن الموجود، ويدخل في باب المعدوم إنما يريد به المثل وبلوغ الغاية في النعت، وإن كان قد قيل: من البرهان الأكبر الإخبار بما تقبله العقول. وقيل: خير القول أصدقه، فهو قول صحيح لكنه ليس يصحب الشعر، فقد قيل: أطيب الشعر أكذبه. وسئل عن الشعر فكان الجواب: ناهيك بقوم لا يستحسن الكذب إلا منهم. وقيل: الصدق والكذب في الأقاويل، والصواب والخطأ في الضمائر، والخير والشر في الأفعال، والحق والباطل في الأحكام، والنفع والضر في الأشياء المحسوسة. وفي قرآن العرب: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾. ولو عَرِيَ الشعر من كذب لم يكن شعراً، وإن لم يصح عند التأمل»[81]. ثم أورد ابن عزرا قسمة أرسطوطاليس للكلام من ناحية الحق والباطل فذكر أن أرسطو قد قال: «الكلام منه حق وباطل، ومنه متوسط بين الحق والباطل. فالحق هو البرهان وكل شيء يجري مجرى البرهان. والباطل هو كلام الشعراء على طريقتهم،

لا نفس كلامهم. وأما المتوسط بين الحق والباطل فمنه ما حقه أكثر من باطله مثل كلام المجادلين، ومنه ما باطله أكثر من حقه مثل كلام السفسطائيين، ومنه ما حقه مساو لباطله مثل كلام البلغاء والخطباء»[82]. ثم أضاف ابن عزرا أن الشاعر إذا مدح فقال: إن وجه الممدوح أقوى إنارة من الشمس، وأن يده أسقى من الغيث، أو قال: إنه أشجع من الليث، وأن صدره أوسع من البحر فكل ذلك كذب في صورة الحق، تدفع إليه ضرورة الكلام[83]، ثم شفع هذا القول بكلام نسبه إلى الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» حول التخييل والمحاكاة وعلق عليه قائلاً: «وقد اختصر بعض العلماء هذا القول وأخذ عينه وقال: إن الشاعر كالمُصَوِّر الصورة المتقنة، الرائعة للعين ولا حقيقة لها، وهذا في غاية الإقناع»[84].

2 - البلاغة:

عرف ابن عزرا البلاغة بعدة تعريفات معظمها مأخوذ مما أورده الجاحظ، وابن رشيق، وابن عبد ربه. فقد قال: «البلاغة إقلال في إيجاز، وصواب مع سرعة جواب. وقيل: البلاغة هي المعنى الصحيح في اللفظ الفصيح. وقيل: البلاغة ألا تخطىء ولا تبطئ. وقيل: البلاغة هي التعريف بمواضع المقاصد بألفاظ مفهومة. قال أرسطاطاليس: العلم العلة الفاعلة، والمداد العلة الهيولانية، والخط العلة الصورية، والبلاغة العلة التمامية. قال الجاحظ: صنعة الكلام علق نفيس وجوهر ثمين، وهو العيار على كل صنعة، والزمام على كل عبارة... وكل علم عليه عيال، وكل تحصيل آلة ومثال»[85].

وقد أورد ابن عزرا في آخر كتابه «عشرين فصلاً من فصول البديع في محاسن الشعر» خصص كل فصل منها للحديث عن نوع من أنواع البديع، وقال إن هذه الأنواع «بعض ما صنفته الطبقة العالية، وفرسان الكلام، وأمراء النثر والنظام من الإسلام»[86]. وقد أضاف أن

إيراد هذه الأنواع البديعية هو الغاية التي من أجلها الف الكتاب وأن ما سبقها من موضوعات إنما هو تمهيد لها[87]. والأنواع البديعية التي أوردها هي التي وُجِدَت لها نماذج في اللغة العبرية. أما ماعداها من أغراض بلاغية أخرى موجودة لدى العرب فقد قال إنها «مما لا يدرك عندنا، ولا يلحق في لغتنا»[88]. وقد صرح بالطريقة التي سيتبعها في عرض هذه الأنواع البديعية، والسبب الذي دعاه إلى إيرادها فقال: سأورد في كل نوع من هذه الأنواع «مثالاً واحداً من أبيات الشعر العربي، وأحذو عليه ما أجده في النصوص المكرمة؛ لئلا تشرد ويُظَن أنَّا مقصرون أيضاً عنهم كلَّ التقصير، وأن لغة العرب انفردت بهذه الملح... وأن لغتنا خلية منها. وإن لم تكن نفسها في بعض الكلام ففيها إشارات دالة يقتدى بها إلى أكثر منها... ثم أُحْضِر ما يتيسر لذكري من كلام شعراء ملتنا في هذه الأبواب، إما أن أحذو في ذلك الطريقة من الإسلام بعد وجود ذلك في النصوص،... وما لم أجده تركت الباب خلوا حتى يقع إليك فتلحقه...»[89]. وقد ذكر ابن عزرا أنه لا يتفق مع من لا يرى مراعاة هذه الأنواع البديعية بحجة عدم الحاجة إليها ؛ لأن العرب كما يقول: قد «اصطلحت عليها، وقد جعلتها كالآلات لكلامها والمتاع لقريضها... وعلينا أن نجمع معهم عليها بحسب وجودها وطاقتنا... وهذه الأبواب المقيدة، وشبيهها مما لا أقيده لعدمها في العبرانية، هي أمتعة الشعر، وآلاته، وأعوانه على الرقة، وأدواته على لطف القول حسبما يبدو إلى أهل الفهم»[90].

والأنواع البديعية التي تحدث هي:

1 - الاستعارة، 2 - الوحي والإشارة، 3 - المطابقة، 4 - المجانسة، 5 - التقسيم، 6 - المقابلة، 7 - التسهيم، 8 - الترديد، 9 - التصدير، 10 - التبليغ، 11 - التتميم، 12 - الاعتراض، 13 - التشبيه، 14 - حشو البيت لإقامة الوزن، 15 - الاستثناء، 16 - الغلو، 17 - التتبيع، 18 - حسن الإبتداء، 19 - حسن التخلص، 20 - الاستطراد[91].

وابن عزرا يَعني بالبديع ما نعنيه الآن بالبلاغة عامة ولا يعني به فقط ما هو معروف الآن بعلم البديع، فهو كما أوردنا أعلاه قد تحدث عن الاستعارة والتشبيه وهما من أهم موضوعات علم البيان. فالبلاغة في عصر ابن عزرا لم تتجزأ بعد إلى أقسامها الثلاثة المعروفة عند المتأخرين. وهو قد سار على النهج الذي سار عليه ابن المعتز في كتاب البديع. فابن المعتز قد تحدث عما عُرِفَ في عصره من أغراض بلاغية باسم البديع، وكان من بين ماتحدث عنه تحت هذا المسمى الاستعارة، والتعريض والكناية، وحسن التشبيه[92].

ولا يتسع المقام في هذا البحث للحديث بالتفصيل عما أورده ابن عزرا في هذه الفصول العشرين، ولذلك فإننا سنكتفي بإيراد بعض النماذج التي توضح المنهج الذي اتبعه في دراستها، والوقوف عند بعض الملحوظات التي يوردها مما يساعد على استكناه موقفه من البيان عند العرب.

عَرف ابن عزرا الاستعارة تعريفا مستقى من تعريف ابن المعتز، فقد عرفها ابن المعتز بأنها: «استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها، مثل أم الكتاب، ومثل جناح الذل»[93]. وقد ردد ابن عزرا هذا التعريف لكن مع شيء من الاضطراب في التعبير حيث قال: «ومعنى الاستعارة الكلمة بشيء لم يعرف بشيء قد عرف»[94]. ويبدو أن ناسخ المخطوط، أو محققه لم يحسنا نقل تعريف ابن عزرا للاستعارة فجاء تعريفه لها مضطربا تنقصه بعض الكلمات والحروف.

ثم أشار ابن عزرا إلى أهمية الاستعارة في الكلام المنظوم والمنثور فذكر أن الكلام إذا كسوته ثوب الاستعارة جمُلت ديباجته، ورقت زجاجته، وأن بين الكلام المستعار والعريان منه مثل الذي بين العي والبيان[95]، ثم أضاف أن الإفراط في استعمال الاستعارة لدى بعض الشعراء العرب واليهود قد أدى إلى وجود استعارات قبيحة. وردّ على بعض من أنكر الاستعارة من العلماء اليهود المعاصرين له واصفاً

إياهم بمجانبة الطريق السوي؛ لأن الاستعارة في النصوص العبرية كثيرة لا تحصى، فلا بأس بها، بل لا غنى عنها[96]. ثم أورد نماذج من الاستعارات الواردة في الكتب الدينية اليهودية القديمة[97] وأعقب ذلك بقوله:

«وقد أفصحت العرب بتفضيل هذا اللسان (الاستعارة) وأعلنت تعظيمه، وجعلته من مفاخر أهل البيان، وهتفت بإثبات الفضل لمنتحلي ذلك في أشعارها، كما جاء منه في قرآنهم نحو: وإنه في أم الكتاب، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وآية لهم الليل نسلخ منه النهار، واشتعل الرأس شيباً. وكثير مثله يفوت العدد جلبت لك هنا»[98].

ثم أشار ابن عزرا إلى أنه قد استخدم الاستعارة في أشعاره، وخطبه، ورسائله بعدما وجدها مستعملة في الكتب المقدسة[99]. ثم أورد نموذجا واحدا للاستعارة في الشعر العربي وهو قول ذي الرمة في وصف طول الوقوف على الديار، والبكاء على الآثار الدارسة:

وقفت بها حتى ذوى العود في الثرى   وساقَ الثُريا في ملاءته الفجرُ

وذكر أن الشاعر في هذا البيت قد استعار للفجر ملاءة وهو ليست له ملاءة له على الحقيقة[100]. ثم أورد مثالا للاستعارة من الشعر العبري بيتا لابن جبيرول معناه بالعربية :

ولبسَ الليلُ درعَ الظلام / وطعنه الرعدُ بخنجر البرق

وقال إن ابن جبيرول قد «استعار لظلمة الليل «الدرع»، ولنورالبرق «الخنجر» ومن صفته «الطعن»، وجميعها من أسباب الحرب»[101].

ومن بين ما تحدث عنه من الأغراض البديعية حسن الابتداء، وحسن التخلص، وهما يمثلان الفصلين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد جمع بينهما ابن عزرا في موطن واحد لتقاربهما في الموضوع كما يقول[102]. وقد ذكر أن هناك مَنْ استحسن ابتداء القصائد بالتشبيب،

ثم الانتقال بعد ذلك إلى الغرض الرئيس من مدح أو ذم أوغيرهما. وهناك من لم يرض عن البدء بالتشبيب ؛ لأن ذلك سيكون على حساب الغرض الرئيس، كالمدح مثلاً، فلا يصل الشاعر إلى غرضه إلا وقد فترت نفسه، واستهلك أفضل قوافيه في تشبيبه[103]. ثم أورد عدة ابتداءات لشعراء عرب لم يفتتحوا قصائدهم بالتشبيب، أولهم أبو العتاهية في قوله:

إنـي أمـنْـتُ مـن الـزمـان وريـبـه لما علقت من الأمير حبالا[104]

والثاني هو أبو الطيب المتنبي في قوله يمدح سيف الدولة:

لـكـل امـرىء مـن دهـره مـا تـعـودا وعادات سيف الدولة الطعن في العدا

ثم أورد مطلع قصيدة أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كلدة:

أيـتـهـا الـنـفـس أجـمـلـي جـزعـاً إن الـذي تـحـذريـن قـد وقـعـا

وقال إن هذا المطلع من المطالع المستحسنة، وأن ابن جبريال قد استفاد منه في أحد أبياته. ثم أورد كذلك مطلع قصيدة أبي تمام في رثاء محمد بن حميد:

أصَمَّ بـك الـنـاعـي وإن كـان أسـمـعـا وأصبح مـغـنـى الجود بـعـدك بلقعا

وقد ذكر أن مثل هذا كثير لا يحصى[105]. كما ذكر أن هناك من الشعراء اليهود من ابتدأ المديح بدون أن يقدِّم له بتشبيب، واستشهد على ذلك بنماذج من شعره ومن شعر ابن جبريال[106].

أما التخلص من شيء إلى غيره فقد ذكر ابن عزرا أن المتأخرين من الشعراء العرب قد أُولِعوا به كثيرا ، ولكثرة شيوعه لم يَرَ حاجة إلى إيراد أمثلة له. أما الشعراء اليهود فإن التخلص لديهم قليل، وقد أورد نماذج له من شعر الناجيد، وابن جبريال[107].

وقد ذكر أن الاستطراد على طريقة شعراء العرب، وهو أن

يستطرد الشاعر مثلا من مدح إلى ذم، لا وجود له في النصوص الدينية اليهودية، ولم يره ابن عزرا عند أي شاعر من شعراء اليهود[108]. أما مزج الشك باليقين فهو كثير عند العرب قليل لدى اليهود[109]. وأما الإيجاب والسلب فهو قليل في النصوص الدينية اليهودية، وقد أخذه الشعراء اليهود من الشعراء العرب[110].

وقد ألحق ابن عزرا بالأبواب العشرين باباً إضافياً طويلاً لم يعطه رقما مثلما فعل بالأبواب العشرين، وجعل عنوانه «الأمثال والأحاجي». وقد ذكر ابن عزرا في هذا الباب أن «جميع الملل ضربت الأمثال واستحسنتها، والعرب تفضلها وتروي حوادثها، وفي قرآنها قيل: وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون. وقيل إن المثل يجمع ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه... وبعض علماء ملتنا قال إن المثل هو الكلام المجرد، وليس كذلك. إنما المثل الكناية دون التصريح والمعنى واحد. والألغاز والأحاجي معها من واد واحد وقريب منها»[111]. وقال ابن عزرا: إن «الأحاجي دونَ الأمثال موجودة عندنا... وقد ضرب الملحدون الأمثال الباطلة فأنكر ذلك عليهم النبي»[112]، ثم أضاف أنه توجد لدى العرب أبيات تشتمل على مَثَلَيْن، وعلى ثلاثة أمثال، واستشهد على المَثَلين بقول امرىء القيس:

الـلـه أنجـح مـا طـلـبـتَ بـه   والـبـر خيـر حـقـيـبـة الـرَّحْـل

واستشهد على الثلاثة بقول زهير:

وفـي الحلـم إذعـان، وفـي العفـو دُرْبَـةٌ   وفي الصدق منجاة من الشر فاصدق[113]

وفيما يتعلق بالألغاز والأحاجي والمعمى ذكر ابن عزرا أن «لشعراء العرب في الأحاجي والألغاز والمعمى شعر كثير لا يحصى بسرعة، والعلم به قليل الفوائد، وتبع بعضُ شعراء اليهود رأيَهم فجاء غير مفلح إلا النزر اليسير. وكذلك الفكاهات والمهاترات لم تحسن

فيها أقوالهم فإنهم تسوروا على اللغة العبرانية البريئة من صنوف الطنز والهمز»[114].

وقال: إن «شعراء العرب استحسنوا إدخال آيات من قرآنهم على ما يسمونها آيات في شعرهم ، وهي عندهم من مفاخر أقوالهم... كقول بعضهم:

خُطَّ بالمسك على أبوابها ادخلوها بسلام آمنين

وقد تمكن لشعراء ملتنا قريب من ذلك في مصارع أبيات مختلفة الأعاريض بزيادة قليلة أو بنقصان يسير ... ولشعراء العرب عجيبة في أبيات معاني مستخرجة من قرآنهم لا تُستَخرج إلا منهم نحو قول أحدهم في النحول:

ولو أن ما بي من نحول مركب على جمل ما كان في النار خالد

لأن في قرآنهم ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط، وهو عين الإبرة... وفي أصحابنا من تبع هذا الرأي فصرف أبيات معاني شرحها من الكتب المقدسة، فمنهم من استوفى غرضه في بيت، ومنهم من تممه في بيتين»[115]. واستشهد على ذلك بنماذج من شعره ، وشعر الناجيد، وابن حسداي، وابن سهل، وابن جبريال[116].

وقد اختتم ابن عزرا كتابه بقصيدة طويلة نظمها باللغة العبرية وضمن بعض أبياتها جميع الأغراض البديعية السابقة، وقد فعل ذلك من أجل أن يسهِّل على الدارس تذكر هذه الموضوعات. يقول: «ورأيت أن أذيل هذه المقالة بقصيدة ضَمَّنتُ بعضَ أبياتها جملةَ الأبواب المذكورة فيها من جهة البديع لتجده في هذه فتنظر إليها من كثب بمشيئة الله تعالى»[117].

مما سبق يتبين بوضوح أن موسى بن عزرا كان يَعُدُّ البيان العربي القدوة والمثال الذي يطلب من أبناء ملته أن يحتذوه وأن

يستفيدوا منه بقدر الطاقة. وموقفه من اللغة العربية، ومن العرب أنفسهم وما وهبهم الله من الفصاحة وذلاقة اللسان موقف تبجيل وتقدير يطالعنا في معظم صفحات الكتاب. أما الشعر العربي والبلاغة وهما أكثر ما شغل ابن عزرا به نفسه في كتاب المحاضرة والمذاكرة فإنه يرفعهما إلى أعلى الدرجات وينصب منهما مثالاً يطلب من أبناء ملته أن يسعوا إلى احتذائه. ولا يستغرب هذا الموقف من ابن عزرا فهو قد عاش بين العرب في الأندلس وحذق لغتهم ، وتثقف بثقافتهم، واتخذ من بعضهم أصدقاء له، ثم عاشر غيرهم في إسبانيا المسيحية عندما ترك وطنه غرناطة ورأى الفرق بين الحضارتين والشعبين. لقد لقي اليهود من الحرية في الأندلس ما لم تلقه جالية أخرى من جالياتهم في أي قطر آخر. وقد كان من بينهم في الأندلس وزراء وأصحاب نفوذ تسنموا أعلى المناصب. وقد ساعد هذا الوضع الجالية اليهودية على تطوير نفسها في شتى مناحي الحياة المادية والفكرية. لقد نهضت اللغة العبرية من سباتها وازدادت العناية بها كثيراً . ونشأ الشعر العبري مترسماً خطى الشعر العربي، وازدهرت الدراسات التلمودية، والفلسفة اليهودية، وكثر الأطباء والعلماء اليهودكثرة لافتة للنظر ولذلك لم يكن غريباً أن يطلق اليهود أنفسهم على هذه الفترة الزمنية من حياتهم في الأندلس مصطلح «العصر الذهبي»[118].

إن كتاب المحاضرة والمذاكرة كتاب ينطق بالثناء على العرب ولغتهم وآدابهم . والشيء الوحيد الذي بدا أن ابن عزرا قد تردد فيه هو ما يتصل بما ذكره من أن متأخري المسلمين قد جعلوا فصاحة القرآن الكريم الدليلَ المعجز على صحته ، وأن بلغاء العرب لا يستطيعون الإتيان بمثله . يقول ابن عزرا :

«... حتى إن هذه العشيرة المتأخرة الإسلامية جعلت فصاحة قرآنها المعجزَ على صحته، وإن أولي البلاغة منهم لا يطيقون على

مثله، والردُّ عليهم ليس مما نحن فيه. وقد بيَّن رأس المتيبة الربي شموئيل بن حفني - دام ذكره - في كتابيه: نسخ الشرع وأصول الدين وفروعه، وداود الرقي، المعروف بالمقمص، في كتابه الملقب بالعشرين مقالة ما فيه الكفاية لمن التمسه منها، حاشا ما افترق للربي سعدية في كثير من تواليفه. وقد عارض أبو العلاء المعري هذا القرآن بتأليف فصيح سماه الفصول والغايات ، فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول»[119]. لم يصرح ابن عزرا برأيه في هذا الموضوع واكتفى بالقول بأن هذا الأمر خارج عن موضوعه لكن استخدامه لعبارة «والرَّد عليهم» توحي بأنه لا يرى ما يراه المسلمون بشأن كون فصاحة القرآن هي الدليل على إعجازه. والعلماء اليهود الذين أشار إليهم ممن ناقشوا هذا الموضوع لم يتح للباحث الاطلاع على آرائهم. ويتصل بهذا الموضوع ما أورده ابن عزرا في الفصل المعنون «كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الملل تطبعاً» من نقاش دار بينه وبين بعض فقهاء المسلمين بشأن فصاحة الوصايا العشر التي يسميها ابن عزرا «العشر كلمات». يقول ابن عزرا: «ولقد سألني في أيام الحداثة في دار نشأتي بعض أعلام فقهاء المسلمين، كنت صنيعته ومُدلاً عليه، أن أتلو عليه العشر كلمات باللسان العربي، ففهمت مغزاه أنه يريد يستقصي فصاحتها، فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه باللسان اللاتيني، وكان ممن يتكلم به ويفهمه، فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان سمُجَ لفظه... ففهم مرادي، وعفاني مما سألني عنه»[120]. وهذا الكلام يشير إلى اهتمام ابن عزرا منذ مطلع شبابه بفصاحة النص وانشغاله به، ومناقشته مع العلماء . ولعله في هذا الحوار الذي جرى بينه وبين الفقيه المسلم كان متأثرا ، ولو من بعيد ، بتعليل الجاحظ لعدم ترجمة الشعر؛ لأنه إذا ترجم «تقطَّع نظمه ، وبطل وزنه، وذهب حسنه وسقط موضع التعجب»[121].

وموضوع إعجاز القرآن في نظر المسلمين قد أُلِّفت فيه كتب مستقلة ورسائل خاصة. ومجمل الرأي فيه أن هناك من الدارسين من

قال إن القرآن معجز لما تضمنه من إخبار عن المغيبات والصدق والإصابة في ذلك كله، وهناك من قال: إنه معجز لما تضمنه من أخبار عن قصص الأولين وسير المتقدمين، وهناك من قال إنه معجز لما تضمنه من تشريع، وهناك من قال بالصَّرْفَة، وهناك من قال إن الإعجاز يكمن في نظم القرآن وتأليفه، وهذا الرأي الأخير هو الأشهر وهو رأي الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني[122].

أما ما قاله ابن عزرا عن أبي العلاء المعري من أنه قد عارض القرآن «بتأليف فصيح سماه الفصول والغايات ، فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول»[123]. فالأرجح أن أبا العلاء لم يقل بذلك وإنما قال به خصومه الذين أرادو أن يُشَنِّعوا عليه، ويتهموه بالكفر لأشياء أخذوها عليه. وقد أورد ياقوت هذه القصة على نحو يوحي بعدم صحتها يقول: «قال السلفي: حُكِيَ عن أبي العلاء المعري في الكتاب الذي أملاه وترجمه «بالفصول والغايات»، وكأنه معارضة منه للسور والآيات، فقيل له: أين هذا من القرآن؟...»[124] فالذي حكى هذه القصة عن أبي العلاء شخص مجهول الاسم إذ القصة قد صُدِّرت بالبناء للمجهول «حُكِيَ». ولم تقل القصة إن أبا العلاء قد عارض بكتابه القرآن الكريم، وإنما قالت: «وكأنه معارضة منه للسور والآيات». ثم إن الدعوى المزعومة لم تلقَ قبولاً من سامعيها وإنما استنكارا منهم بدليل أنه «قيل له: أين هذا من القرآن؟». أما أبو العلاء نفسه فقد سمى كتابه: «الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ»[125]. فهل يكون كتاب أنشئ من أجل تمجيد الله معارضة للقرآن الكريم؟ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الكتاب كما يذكر ياقوت الحموي يقع في سبعة أجزاء ، ومقداره مائة كراسة. وهو مرتب على حروف المعجم[126]. والذي وصل إلينا منه هو الجزء الأول فقط، وهذا الجزء يحتوي على الحروف من الهمزة إلى الخاء، وهو يقع في 564 صفحة، فالكتاب طويل جداً . فكيف يقول ابن عزرا : إنه أدرك شأو القرآن في الفصاحة لا في كثرة القول؟ يبدو أن ابن عزرا لم يطلع على الكتاب،

ناهيك عن أن يكون قد قرأه[127]. ولعله سمع بتلك الدعوى على أبي العلاء المعري فرددها مع المرددين، ثم أضاف إليها من عنده «فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول».

ثبت بمراجع البحث

◆) دراسة مقدمة إلى الملتقى الدولي الثاني لحوليات الجامعة التونسية الذي عقد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة منوبة بتونس خلال الفترة 24-27/10/1425، ولكن الباحث لم يتمكن من المشاركة وذلك بسبب إلغاء الرحلة التي كان مقررا أن يسافر عليها.

1) Joseph Jacobs, Isaac Broyde, "Ibn Ezra, Moses Ben Jacob ha - Sallah ' . Jewish Encyclopedia .

"Ibn Ezra, Moses Ben Jacob ha - Sallah" The New Encyclopedia Britannica, Chicago, 1987,vol.6, p 219-220 . Isidore Epstein, Judaism, London, Penguin Books, 1966,p.193.

د. شعبان محمد سلام ، الأثر العربي في الشعر العبري، القاهرة، 1981 (لم تذكر دار النشر)، ص 166. د. أحمد شحلان «من الأدب العربي- العبري، أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرة وكتابه: المحاضرة والمذاكرة»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد، 10، 1984، ص، 65، 67. ويلاحظ هنا أن الدكتور شحلان يسمي ابنَ عزرا «ابن عزرة».

2) الأثر العربي في الشعر العبري، ص، 37، 166. موسى بن عزرا، كتاب المحاضرة والمذاكرة، (ألف ابن عزرا هذا الكتاب باللغة العربية لكنه مكتوب بحروف عبرية، وقد تولى الدكتور شعبان محمد سلام، أستاذ اللغة العبرية السابق بكلية اللغات والترجمة بجامعة الملك سعود بالرياض، تحقيقه وتحويله إلى حروف عربية. وقد ذكر الدكتورشعبان سلام أنه قد اعتمد في تحقيقه للكتاب على نسخة خطية محفوظة بمكتبة بودليان بأكسفورد تحمل الرقم 599. وقد استفاد في تحقيقه من الترجمة العبرية للكتاب التي قام بها الحاخام «بن تسيون هلبر» المنشورة في عام 1924، والنشرة المحققة للكتاب التي قام بها «أبراهام شلومو هلكين» والتي نشرها في القدس مع ترجمة إلى العبرية في العام 1975. والكتاب المحقق منسوخ على

الآلة الكاتبة، وقد اطلع الباحث على نسخة منه). انظر: كتاب المحاضرة والمذاكرة، مقدمة المحقق، ص 1-3، 6. كما أن الدكتور أحمد شحلان قد نشر جزءاً من كتاب المحاضرة والمذاكرة، وهو المطلب الثالث الذي عنوانه: «كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الأمم تطبعاً»، في الجزء العاشر من مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط عام 1984، الصفحات 65 -98، وذلك ضمن بحثه الموضح في الهامش رقم 1. وقد ذكر الدكتور شحلان في الهامش رقم 2 من الصفحة 65 من بحثه المشار إليه أعلاه أنه أخذ المطلب الثالث الذي تولى نشره، من النشرة التي أخرجها (هلقين) في القدس عام 1974. كما ذكر الدكتور شحلان في الهامش رقم 1من الصفحة 65من بحثه المشار إليه ما يلي: «سنعرض الكتاب عرضا موجزاً لأننا نأمل أن يطلع عليه القارىء الكريم بعد أن ننشره كاملاً». وانظر أيضاً: ص 66. ولا أدري عما إذا كان الدكتور أحمد شحلان قد حقق أمله في نشر الكتاب كاملا أم لا.

د . إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص 102-103.

وانظر بشأن تحويل التواريخ المشار إليها أعلاه من الميلادي إلى الهجري وبالعكس، كتاب:

G .s .p . Freeman -Grenville-The Muslim and Christian Calendars ,London,1963 ,p.28 , 31.

3) كتاب المحاضرة والمذاكرة ، ص، 73.

"Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica, vol,6, p . 219.

4) Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia.

وقد أشار موسى بن عزرا في الصفحة 89 من كتاب «المحاضرة والمذاكرة» إلى أخيه الأكبر عندما كان يتحدث عن المتأخرين من الشعراء اليهود من أهل غرناطة فقال: «ومن أهل القول الرصين والشعر المبين أبو إبراهيم أخي وكبيري، كان رحمه الله، استعان على لطف المقال وعذوبة الشعر بفساحة باعه في العربية. توفي بأليسانة». وانظر أيضاً:

Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica,vol.6 , p, 219.

5) كتاب المحاضرة والمذاكرة. ص 87. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166. وانظر:

Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia"

أحمد شحلان «من الأدب العربي – العبري ....»، ص 67.

6) انظر: كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 7-8، 66، 106. الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 102-104. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166. وانظر نماذج من شعره في كتاب المحاضرة والمذاكرة ص، 107-108، 200، 203، 208، 209، 210، 212، 268 -237.

7) "Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica, vol. 6. p.219. "Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia.

وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي ، ص 102.

8) كتاب المحاضرة والمذاكرة، 39، أحمد شحلان «من الأدب العربي - العبري...» ص، 67 -68.

9) الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166، أحمد شحلان «من الأدب العربي - العبري ...»، ص، 67.

10) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 100-101، 102، 105. وقد ذكر الدكتور أحمد شحلان أن ابن عزرا ظل أربعين سنة في إسبانيا المسيحية «يعيش الوحدة والضياع والفقر، ويردد ذكرى أيامه الزاهرة بغرناطة، ويتأسف على المنهل العذب الذي تركه هناك، إذ يشعر بأنه وسط أقوام جهال متبجحين مرائين. وازداد حزنه مع تقدمه في الشيخوخة ، وبعدما مات أحد أبنائه تنكر له الآخرون، كما تنكر له أخوه يوسف الذي كان يعتمد عليه في عيشه، ولم يقم أوده إلا بعض الأغنياء من أبناء بلدته الذين قاسموه منفاه» انظر: «من الأدب العربي - العبري ...» ص 67.

11) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 7، 87. وانظر: أحمد شحلان «من الأدب العربي - العبري ...»، ص، 69. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن عزرا عندما يشير إلى كتاب من كتبه فإنه يصفه بأنه «مقالة» ولا يسميه كتاباً. انظر مثلاً: كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص، 38، 39، 87.

12) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص، 106. وانظر أيضاً: 7-8. الأثرالعربي في الشعر العبري، ص، 166. الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص، 102-104. أحمد شحلان «من الأدب العربي - العبري ...»، ص 68-74.

"Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia . "Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica,vol.6.p.219-220. Judaism,p,193.

13) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 99.

14) المصدر نفسه، ص 106.

15) المصدر نفسه، ص 185-186.

16) المصدر نفسه، ص 93.

17) المصدر نفسه، ص 208. وانظر: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 104.

18) الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166.

19) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 38.

20) المصدر نفسه، ص 41.

21) المصدر نفسه، ص 38.

22) المصدر نفسه، ص 56-57، وقارن ما أورده ابن عزرا هنا بما ذكره أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، بلا تاريخ، ج 3، ص، 13-14، 27-29. وقارنه أيضاً بما ذكره الجاحظ عن بعض الأمم وما تمتاز به كل منها في: «مناقب الترك» ضمن «رسائل الجاحظ» تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964، ج 1، ص 67-71. وانظر: عبدالله بن محمد بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، شرح وتصحيح، عبدالمتعال الصعيدي، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1389/1969، ص 40-43، 45. صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق، حياة بو علوان، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1985، ص 33، 38-39، 40-42، 44-45، 49-51، 70-81، 106، 111-115، 118، 120-121، 126. أحمد شحلان، «من الأدب العربي - العبري ...»، ص 76-77.

23) كتاب المحاضرة، ص 45. وقارن هذا الكلام مع ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، ج 3، ص 28. ورسائل الجاحظ، ج 1، ص 70.

24) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57. وانظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، 1974، ج 1، ص 297-282. أحمد شحلان «من الأدب العربي - العبري ...»، ص 79.

25) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57-58. وانظر: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 282. طبقات الأمم، ص 115-116. أحمد شحلان «من الأدب العربي - العبري...» ص 79.

26) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57. وانظر: البيان والتبيين، ج، 3، ص 28.

27) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57. وانظر: طبقات الأمم، ص 120.

28) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57، وانظر: رسائل الجاحظ، ج، 1، ص 74. أحمد شحلان «من الأدب العربي - العبري ...»، ص 83.

29) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 61. وقارن مع: طبقات الأمم، ص 118.

30) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 61. وانظر بشأن رأي المسلمين في إعجاز القرآن: محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف. الطبعة الرابعة، 1977، ص 33-50. وانظر أيضاً: أحمد شحلان «من الأدب العربي – العبري ...»، ص 86-87.

31) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 62-63. انظر: أحمد شحلان «من الأدب العربي – العبري ... »، ص 88-89.

32) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 68. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 75-79. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 1-22.

33) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 71.

34) المصدر نفسه، ص، 68، 73-74. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 79-83. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 23-35.

35) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 73-74. وانظر: طبقات الأمم، ص 155-156، 203-204. أبو العباس أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1965، ص 498.

36) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 73، 75، 76-77. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الشعر العبري، ص 155.

37) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 85-86. وانظر: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 86-94. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 158-160. طبقات الأمم، ص 205.

38) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 89.

39) المصدر نفسه، ص 87. وانظر: الأثر العربي في الشعر العبري، ص 154.

40) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 39.

41) المصدر نفسه، ص 39-40. وانظر أيضاً: أحمد شحلان «من الأدب العربي – العبري...»، ص، 71-72.

42) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 143.

43) المصدر نفسه، ص 187-188.

44) المصدر نفسه، ص ،39، 100، 112، 115، 168، 178، 184، 191، 207.

45) المصدر نفسه، ص 105.

46) المصدر نفسه، ص 252.

47) المصدر نفسه، ص 168.

48) المصدر نفسه، ص 171.

49) المصدر نفسه، ص 191. يبدو أن هناك فئة من متديني اليهود كانت تلوم بعض علمائهم على استشهادهم في أمور تخص اللغة العبرية بما هو موجود في العربية، فإن النحوي الشهير أبا الوليد مروان بن جناح صاحب «كتاب اللمع» قد قال في مقدمة هذا الكتاب: «وما لم أجد عليه شاهدا مما ذكرته ووجدت الشاهد عليه من اللسان العربي لم أتحرج من الاستشهاد بواضحه، كما يتحرج من ضعف علمه وقل تمييزه من أهل زماننا لاسيما من استشعر منهم التقشف، وارتدى بالتدين مع قلة التحصيل لحقائق الأمور. وقد رأيت سعديا يترجم اللفظة الغريبة بما يجانسها من اللفظة العربية. وقد رأيت الأوائل وهم القدوة في كل شيء يستشهدون على شرح غريب لغتنا بما جانسه من غيرها من اللغات فتراهم يفسرون كتاب الله من اللسان اليوناني، والفارسي، والعربي، والأفريقي، وغيرها من الألسن، فلما رأينا هذا منهم لم نتحرج من الاستشهاد على ما لا شاهد عليه من العبراني بما وجدناه موافقاً ومجانساً له من اللسان العربي إذ هو أكثر اللغات بعد السرياني شبهاً بلساننا «انظر في هذا: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 27-28، 38، 40، وانظر: طبقات الأمم، ص 38. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 498.

50) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 155.

51) المصدر نفسه، ص 166.

52) المصدر نفسه، ص 173.

53) المصدر نفسه، ص 220.

54) المصدر نفسه، ص 253.

55) المصدر نفسه، ص 39. وانظر أيضا : الأثر العربي في الشعر العبري، ص 37 أحمد شحلان، «من الأدب العربي- العبري...» ص 71-72.

56) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 86-87.

57) المصدر نفسه، ص 78، 80، 93.

58) المصدر نفسه، ص 90-100.

59) المصدر نفسه، ص 93-94. وانظر ما قيل في الشعر الرديء عند العرب، وفي الدخلاء على فن الشعر: محمد بن عمران المرزباني، الموشح: مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة،

دار نهضة مصر، 1965، ص 547-553. أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، دار الجيل، الطبعة الرابعة، 1972، ج 2، ص 238-239.

60) كتاب المحاضرة والمذاكرة ، ص 96.

61) المصدر نفسه، ص 131 . وانظر: سر الفصاحة، ص 55، 57. محمد بن أحمد ابن طباطبا العلوي، كتاب عيار الشعر، تحقيق الدكتور عبدالعزيز بن ناصر المانع، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، 1985/1405، ص 202.

62) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 138-139، 142، وقارن ما ذكره ابن عزرا هنا بما ورد في البيان والتبيين، ج 1، 136-137، 144، 255. قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، لم تذكر دار النشر، الطبعة الثالثة، 1978/1398، ص 172-173. سر الفصاحة، ص 54، 56-62.

63) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 156. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 112. سر الفصاحة، ص 62، 101-102.

64) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 157. وقارن ما أورده ابن عزرا هنا بما ورد في: البيان والتبيين، ج 1، ص 112، 205-207، 228. عبدالله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1966، ج 1، ص 76، 90. عيار الشعر، ص 8-9، 184، 187، 209، 213. القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1966م، ص 48. أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، 1971، ص 147-148، 455، 474-475. العمدة، ج 1، ص 217، 234، 239، ج 2، ص 117، 123.

وبالنسبة لما ذكره ابن عزرا هنا من أن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال أعضائه ببعض، انظر ما قاله الحاتمي عن هذا الموضوع عند: إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق، علي محمد البجاوي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1953/1372، ج 2، ص 597. العمدة، ج 2، ص 117.

65) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 158-159. وانظر ما ورد في البيان والتبيين، ج 1، ص 204 ج 2، ص 9، 13. الشعر والشعراء، ج 1، ص 78. العمدة، ج 1، ص 96، 201.

66) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 158. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 204-203. العمدة، ج 1، ص 201-202.

67) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 139. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 209. الشعر والشعراء، ج 1، ص 81. العمدة، ج 1، ص 194، 204.

68) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 159، 162، 164-165. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 105، 204-203. الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1972/1392م، ج 1، ص 20-21 ج ، 2، ص 18-19. الموشح، ص499-500. العمدة، ج 1، ص 133.

69) البيان والتبيين، ج 1، ص 203-204.

70) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 131-132. وقارن مع البيان والتبيين، ج 1، ص 254. رسائل الجاحظ، ج 1، ص 262. عيار الشعر، ص 203. العمدة، ج 1، ص 124، 128. عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1984/1404م، ص 52، 54، 372-373، 417.

71) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 138-139. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 101. وقد ورد في كتاب العمدة ج 1، ص 242 «سئل بعض الأعراب من أبلغ الناس؟ فقال: أسهلهم لفظاً، وأحسنهم بديهة»، وورد في الصفحة 246 من الكتاب نفسه، قال بعضهم: «خير الكلام ما قلّ، ودلّ، وجلّ، ولم يمل»، وانظر أيضاً: ج 1، ص 249. الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 24-25. دلائل الإعجاز، ص 267.

72) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 128، وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 138، 208، ج 2، ص 13-14، 17-18. عيار الشعر، ص 14. سر الفصاحة، ص 282. وانظر أيضاً: طبقات الأمم، ص 204-205.

73) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 128-129. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، 208، 210، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، بيروت، المجمع العلمي العربي الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1969/1388، ج 3، ص 132. أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه، أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الإبياري، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969/1389، ج 2، ص 268، 274. وقد ذكر الجاحظ أن قائلا قال لديسيموس اليوناني الموسوس: «ما بال ديسيموس يعلّم الناس الشعر ولا يستطيع قوله؟ قال: مثله مثل المِسَن الذي يشحذ ولا يقطع» انظر: البيان والتبيين، ج 2، ص 226. وكتاب الحيوان، ج 1، ص 290. وقد نسب ابن

عبد ربه هذا القول إلى الخليل بن أحمد فقد ذكر أنه «قيل للخليل بن أحمد: مالك تروي الشعر ولا تقوله؟ قال: لأني كالمِسَن أشحذ ولا أقطع» انظر: العقد الفريد، ج2، ص 268.

74) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 130.

75) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

76) انظر: د . إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثانية، 1978 / 1389، ص، 160-162، 321- 323، 398-410.

77) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 153-154. وقارن مع عيار الشعر، ص 14، 126-127.

78) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 154.

79) قارن ما أورده ابن عزرا آنفاً مع كلام الجاحظ في كتاب الحيوان، ج، 3، ص 311.

80) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 154. وانظر نماذج من الأخذ في الصفحات، 153، 244، 247، 250.

81) المصدر نفسه، ص 114-115. وواضح تأثر ابن عزرا الصريح بما أورده النقاد العرب الذين أشرت إليهم. انظر مثلاً: نقد الشعر، ص 58-64. محمد بن الحسن الحاتمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق الدكتور جعفر الكتاني، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1979، ج 1، ص 195. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، ج 1، ص 428، ج 2، ص 58. العمدة ج 1، ص 22، 25، 31 ج 2، ص 53-55، 61-62. سر الفصاحة، ص 263-265. عبدالقاهر الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني، الطبعة الأولى، 1412/1991م، 271-272.

82) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 115-116.

83) المصدر نفسه، ص 116. وانظر: كتاب أسرار البلاغة، ص 263، 267-271.

84) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص، 116.

85) المصدر نفسه، ص 134-135. وانظر: العقد الفريد، ج 2، 260 -263. العمدة، ج 1، ص 241- 250. سر الفصاحة، ص 50. وانظر بشأن العلل الأربع التي تحدث عنها أرسطو: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، ج 1، ص 427-426.

86) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 186.

87) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

88) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

89) المصدر نفسه، ص 186-187.

90) المصدر نفسه، ص 188. ويطلق ابن عزرا على كل غرض بديعي مسمى «باب» فهو يقول مثلاً: باب الاستعارة، وباب الوحي والإشارة، وهكذا على النحو الذي سار عليه ابن المعتز في كتاب البديع، وابن رشيق في كتاب العمدة.

91) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 189، 195، 202، 204، 209، 211، 214، 215 217، 219، 221، 222، 225، 229، 231، 234، 239، 241، 249.

92) عبدالله بن المعتز، كتاب البديع، تحقيق وتعليق، أغناطيوس كراتشقوفسكي، بغداد، مكتبة المثنى، 1967، ص 2-3، 64، 68-74.

93) المصدر نفسه، ص 2.

94) كتاب المحاضرة والمذاكرة، 192.

95) المصدر نفسه، ص 189.

96) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

97) المصدر نفسه، ص 190-191.

98) المصدر نفسه، ص 191.

99) المصدر نفسه، ص 192.

100) المصدر نفسه، ص 193. وانظر: العمدة، ج 1، ص 269.

101) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 194. وترجمة البيت من العبرية إلى العربية قام بها محقق الكتاب الدكتور شعبان محمد سلام. انظر الهامشين 1، 2 من الصفحة 194.

102) المصدر نفسه، ص 241.

103) المصدر نفسه، ص 241. وانظر: الشعر والشعراء، ج 1، ص 74-76.

104) لقد وهم ابن عزرا هنا فهذا البيت ليس مطلع القصيدة وإنما ترتيبه العاشر بين أبياتها، وقد تضمنت الأبيات السابقة عليه نسيبا من ذلك قول أبي العتاهية:

بالله قولي إن سألتك صادقاً   أوَجَدْتِ قتلي في الكتاب حلالا

انظر: أبو العتاهية، أشعاره وأخباره، تحقيق الدكتور شكري فيصل، دمشق، مكتبة دار الملاح، 1384/1964، ص 603-605 العمدة، ج 2، ص 133.

105) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 242-244. وانظر: الشعر والشعراء، 1، ص

65، 207. العمدة، ج 2، ص 149.

106) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 242-244.

107) المصدر نفسه، 246-247. وانظر: العمدة، ج 1، ص 236-239.

108) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 249. وانظر: العمدة، ج 2، ص 39-42.

109) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 250. وانظر: العمدة، ج 2، ص 66-68.

110) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 250. وانظر: العمدة، ج 2، 80-82.

111) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 252، وانظر: العمدة، ج 1، ص 280، 307-309.

112) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 257.

113) المصدر نفسه، ص 261-262. وانظر هذا الكلام وبيتي الشعر في «باب المثل السائر» من كتاب: العمدة، ج 1، ص 282-283.

114) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 264. وانظر: العمدة، ج 1، ص 307-309.

115) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 264-266.

116) المصدر نفسه، 265-266.

117) المصدر نفسه، ص 273-286.

118) المصدر نفسه، ص 72-92، طبقات الأمم، ص 202-207، وانظر: Judaism, p, 192-193.

119) أحمد شحلان، «من الأدب العربي – العبري ..» ص 86-87. كتاب المحاضرة والمذاكرة 61-62.

120) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 66.

121) كتاب الحيوان، ج 1، 75.

122) انظر: إعجاز القرآن، ص 33-50. دلائل الإعجاز، ص، 8-10، 38-42، 80-86، 358-401، 578، 589. حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، منشور ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، تحقيق، د. محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1378/1968م، ص 21-29. علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، منشور ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، ص 75-76، 109-113. سر الفصاحة، ص 89-90. ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار الغرب

الإسلامي، الطبعة الأولى، 1993، ج 1، ص 325.

123) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 62.

124) معجم الأدباء، ج 1، ص 305.

125) انظر: أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان المعري، الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ، تحقيق ، محمود حسن زناتي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، صفحة العنوان، وانظر، ص 7-8.

126) معجم الأدباء، ج 1، ص 327-328.

127) أحمد شحلان، «من الأدب العربي – العبري ...»، ص 87.



رأي جديد
عن الحُطيئة



محمد رجب البيومي

قارئ تاريخ الحطيئة - غالباً - لا يشعر إزاءه بعطف قليل أو كثير، فالشاعر فيما يقال هجاء خبيث اللسان كثير الشر ثَلَب أمه وأباه، وذمّ من أعانوه وناصَروه بالعطاء وأخذ يتربص الدوائر بمن لا تصله هداياه، وكأنها ضريبة مفروضة يجب أن يُمنَحها الشاعر ليكف شره عن الغادين والرائحين وإنسان تطّرد شمائله على هذا النحو الثالب الناقم، لا يقابل بارتياح!

ونحن حين نرجع إلى بواعث النقمة الشريرة في نفسه، نجد لها من الدوافع المؤلمة ما يبررها في أكثر الأحيان أو على الأقل ما يجعلها أمراً متوقعاً، لا حدثاً شاذاً يُنظر إليه بعين الدهشة والاستغراب!

فالرجل أولاً وقبل كل شيء شاعر متميز بين أقرانه، يعرف لنفسه قيمتها العالية في دنيا الشعر ويقيس نفسه بزملائه فيرى أنه يعلوهم مكانة في مضمار الشاعرين، وقد ثقّف نفسه ثقافة جاهدة فروى أشعار سابقيه، وأخذ يوازن بين كل شاعر وشاعر معدداً عوامل التفوق وأسباب الضعف، وكان شديد الاعتداد برأيه، حتى إنه في احتضاره الأخير، وهو وقت ينصرف فيه الراحل عن كل أمر من أمور الحياة، كان يوازن بين الشعراء ويفضّل زهيراً على غيره من الشعراء، كما أنه أثنى على النابغة وجعله دون زهير لضراعته ومذلّته وطمعه، ثم قال عن نفسه فيما نقل الأغاني: والله لولا الطمع والجشع لكنت أشعر الماضين!؟

هذا الشعور الحاد بمكانته الشعرية ونفاذه الأدبي، قد أحاطت به عوامل سيئة من شأنها أن تضائل صيته، وتهوي به في ملأ يعتمد على

الفخر بالأحساب، ويرى شرف الأصل شارة الوجاهة وآية الحظوة بين العالمين! فالحطيئة قد فتح عينه على الحياة ليرى نفسه مغموز النسب لا يعرف أباه، فهو ينسب تارة إلى أوس وتارة إلى الأفقم، فإذا كان من أوس فقد جاء عن طريق ما، لأن والده قد تبرأ منه وألحقه بسواه، وأمه أَمَة ذليلة، لا تجد من نفسها الجرأة على الاعتراف بأب صريح للابن مخافة أن يؤذي ذلك شعور ساداتها الذين جروها إلى النكبة ومنعوها أن تعترف بما كان!! ثم هي لاتزال في حياة ابنها التعس ضارعة تائهة تتزوج بعبد متهم أيضاً في سمعته.

لقد نشأ الحطيئة في هذا المحيط، وآنس من نفسه قدرة على معارضيه الفحول في مضمار الشعر، ولكن الناس لا يتركون بيته وأهله ونسبه في ميزان تقديره فهم يغمزونه إذا وفد عليهم بقصيدة، وهم يذكّرونه مما يزعجه من حقائق حياته وعوامل تكوينه.. وهو حينئذ بين وضعين متضاربين إما أن يتضرع ويستكين كما يتضرع العبيد الأذلاء، فيضع بما يقال عنه دون تطلع وطموح، وإما أن يجاريه العاصفة، فيكيل بالصاع صاعين ويصبح شعره الهاجي نذير خطر ومصدر إرهاب وتخويف. لقد جعل يسأل نفسه من أي ناحية ينالني الناس ويرونَني دونهم وضعاً ومكانة؟ إذا كانوا يعيّرونني بأمي وأبي، ويظنون ذلك مدعاة غيظ وباعث كمد والتياع فسأهجو أنا شخصياً أبي وأمي وسأسقطهما من حسابي، فكل هجاء يُوَجه إليَّ من ناحيتهما فلن يكون بعد ذلك مصدر إيلام، لأني أتبرأ منهما وأذمّهما بأشنع مما يذمون وعليهم أن يلتمسوا باباً آخر لمكيدتي، فلم تعد أمي وأبي مبعث احترام في نفسي أغار عليهما إذا انتقصني بسببهما منتقص، يعمُد إلى مغايظتي بما لم تقترف يداي.

على أنه في هجائه أمه، لم يكن يصدر عن نفس تريد لها المهانة بذكر المثالب الفاضحة وتعداد المساوئ الجارحة، ولو أراد ذلك لوجد من تاريخ حياتها ومرارة تجربته معها ما يُيسّر له طريق الإقذاع، وهجَّاء قدير مثله لا يعوزه أن يسقط على العنيف المؤلم مما يقال في أمة متهمة ذات

وضع منكود، ولكنه من وراء ذلك كله يعرف أنه يركب الصعب مضطراً، وأنه يثور على أم تجري دماؤها في عروقه، وينازعه قلبه الحنين إليها، والعطف على محنتها التي التبست بمحنته في مجتمع طبقي يعترف بالرؤساء دون الأذناب، فكان قصارى أمره أن يقول:

تَنَحّى فاجلس عنّي بعيداً   أراحَ اللّه منك العالمينا
أغُرْبَالاً إذا استودعتِ سِراً   وكانُوناً على المتحدّثينا
حَياتك ما علمتُ حياةُ سوءٍ   وموتك قد يسّر الصالحينا

وهذا موقفه من أمه وذلك تعليل أهاجيه فيها، فما موقفه من الناس ولماذا اندفع إلى مهاجاتهم الحاقدة حتى تعرض للحبس في إمرة عمر بن الخطاب، وحتى كاد الفاروق رضي الله عنه أن يقطع لسانه لولا أنه أعلن التوبة، فأخذ عليه أوثق العهود وآكد المواثيق.

إن خبرة الشاعر الصادقة بنفوس معاشريه أجبرته أن يقف أمامهم موقف المجابه العنيد، فالرجل شائه الخِلقة دميم الصورة قصير القامة حتى ليكاد يقرب من الأرض، وهو يلمح إشارات التغامز ولفتات اللمز في وجه من يراه من المتشدقين بجهارة الحسب ووجاهة المظهر، وهؤلاء سادة القوم، وأصحاب العطاء والبذل وقد أطلقوا عليه كلمة الحطيئة فعُرف بها حتى كاد يضيع معها اسمه الحقيقي جرول وكنيته أبو مليكة، ثم إن دراسته لهؤلاء الأجواد المساميح لا تجعله يصفهم بالكرم في سهولته، فهم يزدرون المغمورين من الشعراء وكم طرق أبوابهم خاملو الذكر من مجيدي القول فأطالوا أمداحهم ثم ما رجعوا بغير التافه الضئيل عن تجهم وانقباض، إذ هم في أكثر أمورهم يبتغون مدائح ذوي الجهارة في القريض لتسير قصائدهم في كل فم وماذا عسى يبلغ الحطيئة في بادئ أمره، وهو ذلك الشائه الدميم القصير القمي في أمداحهم فكان لا يبلغ حاجته إلا بذليل الإلحاف، ومَقيت التضرّع، فليشنها حرباً طاحنة في غير هوادة على هؤلاء الأدعياء الذين ينفقون بعض ما يجدون لا عن طبع عريق في حب المآثر

والمحامد بل عن هوى مغرض في الدعاية والإعلام ولا شيء أسير من الهجاء في البادية والحاضرة إذا رنت قصائده وطالت قوافيه وعند الشاعر البصير علم بنقائص كل حي ومثالب كل سيّد، فلن يعجزه أن يقول قولاً يرى الناس في بعضه لواقع الصدق فيدرجون أكثره على بابه ويعدون الهجاء سجلاً لنقائص مستورة كانت شارات السيادة والوجاهة تخفيها عن الناس حتى لمحها الحطيئة فعرضها على الأنظار.

ولقد صدقت فراسة الحطيئة فما كاد يبدأ أهاجيه، حتى أنذر السادة بشر مستطير لم يلبث شواظه أن أحرق مآثرهم بلهيبه المتطاير في كل مكان، ورأوا أنفسهم أمام داهية يرمي بالقول فتتداح دائرته حتى تتسّع بالجزيرة العربية، ويصبح سمر الناس، وإذ ذاك فقط عرفوا للرجل قدْره، فسارعوا إلى استرضائه وأخذت كل قبيلة تجمع له كرائم المال ليتحول بأهاجيه إلى غيرها وتستريح من القيل والقال، بل العجيب أن الحطيئة كان يقصد السيد الكريم بشعره - متنكراً - فيزدريه ويجتويه ثم لا يسعفه ببعض ما يريد، فإذا أعلن له اسمه أدركه مضّ الفزع وأقبل عليه يسترضيه ويعتذر بجهل شخصيته.

فما معنى هذا لدى الشاعر؟ ألا ترى أن سلاحه البتار قد واتاه بما يريد.

روى أبو الفرج عنه أنه قصد ذات مرة عتيبة بن النهّاش العجلي فسأله، فقال له ما أنا على عمل فأعطيك من عددَه ولا في مالي فضلٌ من قومي، فأجاب الحطيئة لا عليك وانصرف، فقال بعض قومه: لقد عرَّضتنا ونفسك للشر. فرد عتيبة: وكيف؟ قالوا هذا الحطيئة، وهو لا محالة سيهجونا أخبث هجاء فتعجَّل الرجل يصيح: ردوه، فلما عاد إليه هشّ له وسأله: لم كتمتنا نفسك كأنك تطلب العِلل علينا، اجلس فلك عندنا ما يسرك، ثم قال عتيبة لوكيله اذهب معه إلى السوق فلا يطلب شيئاً إلا اشتريته له، فجعل يعرض عليه الخزّ ورقيق الثياب فلا يريدها ويومئ إلى النادر الثمين فيُحرزه وحين رجع إلى صاحبه قال له في تذلل:

هذا مقام العائذ بك - يا أبا مليكة - من خيْرك وشرك وقد وهبتك ما تريد.

وقد تكرر هذا الموقف من غيره فجزَم الحطيئة بصحة رأيه، ومضى يهجو الناس ليعيش ولا أحب أن يفهم أحد أني أدافع عن سلامة منحى الشاعر فالهجاء المُغرض دون شك أمر مُقيت لا ينحدر إليه فنّان كريم، ولكننا هنا نفحص وضع الحطيئة في بيئة تحرّشت به حين ازدرت هيئته وغمزت نسبه، وحرمته بعض العطاء فهو إذاً أمام موقفين لا ثالث لهما، فإما أن ينزوي على أحزانه ويجرع همومه، ويودع دنيا الشعر، ويرضى بالمنزل الحقير مما قنع به أمثاله من أبناء العبيد حيث قضوا أعمارهم خدَماً يخفضون الرؤوس ويحنون الرقاب، وهذا ما تأباه طبيعة رجل شرس فطَره الله على الصّيال والمقارعة وتحدي العقاب وإما أن يعلنها ثورة على هؤلاء المترفعين فيخشوا بأسه ويقبلوا عليه مرغمين، وقد اختار لنفسه الموقف الأخير، فحفظ مكانه في الحياة والتاريخ، وهو مكان إن وجد من يزدريه فقد وجد أيضاً من يحلل أسبابه ويفحص دواعيه ثم لا يرجع باللائمة على الشاعر وحده بل على مجتمعه الذي جرفه إلى مأزقه الكريه.

على أن نفس الحطيئة لم تكن مطبقة على الشر لا تتجه إلى غيره، بل كان لها هواتفها إلى الخير وهو ما تجده وراء أخباره وفي طيات أحاديثه وموقفه من الزبرقان بن بدر يشير إلى ذلك بوضوح، فقد كان الشاعر يسير بأسرته الكثيرة العدد في سنة مجدبة إلى العراق فلقيه الزبرقان فسأله عن مقصده فقال الحطيئة وددت أن أصادف بالعراق رجلاً يكفيني مؤونة عيالي وأصفيه مدحي أبداً فقد حطّمتني هذه السنة، فقال الزبرقان قد أصبته فهل لك فيه يُوسعك لبناً وتمراً ويُجاورك أحسن جوار وأكرمه فصاح الشاعر هذا وأبيك العيْش وما كنت أرجو هذا كله فأين محلك؟ قال اركب هذه الإبل واستقبل مطلع الشمس وسَلْ عن الزبرقان حتى تأتي منزلي وكتب إلى زوجته أن تُحسن إلى الشاعر حتى

يؤوب، ولكن الزوجة ازدرته حين لمحت شخصه القميء ومنظره الشائه واجتوت مقامه، فجاء أعداء الزبرقان إلى الحطيئة يرجونه أن يفارق جوار الزبرقان إليهم بعدما أُهين في حِماه، ولو كان الشاعر خالص النفس إلى الشر لاهتبل الفرصة وسار معهم ثم بعث بأهاجيه إلى الرجل وزوجته، ولكن هواتف الخير قد لاحقته فقال للقوم إن من شأن النساء التقصير والغفلة، ولن أحمل على الرجل ذنب صاحبته ثم جاهرته الزوجة بالعداء فارتحل، ولم يهجُ الزبرقان حتى جاءته أهاجي شاعر مُغرض اصطنعه ابن بدر بعد عودته فمرّض بالحطيئة وفتح أمامه الباب فالرجل الذي يتحرّج من هجاء إنسان لم يُسلف له ذنباً، وقد وجد المكافأة المغرية على ذلك، فآثر الرفض، لا شك أنه يحن إلى نوازع الخير، ولكنه يعتسف الشر في طريق يضطر إليه حين يبحث عن مأكله ومأواه.

والذي أهمّ الحطيئة كثيراً، وكدّر صفو حياته أنه كان يرى نفسه نداً لكعب بن زهير فقد تتلمذا معاً على زهير والد كعب، وأخذا طريقه في التأني والتمهل في حوك القصائد الحولية، وكان زهير محبوباً لدى رؤساء القبائل يُنشد في محافلهم، ويتوقع الهبات الجزيلة فتُعطى له عن سماح، فتوقع الحطيئة أن تكون له هذه المنزلة من بعد زهير ولكنه يرى فينظر أن كعب بن زهير قد ورث مكانة أبيه المادية، وسار له ذكر في عالم الشعر لم يحظ به، وقد أزعجه هذا الأمر أزعاجاً شديداً، وبخاصة حين مدح كعب رسول ﷺ بالقصيدة الشهيرة (بانت سعاد) فتناقلها الناس وخلع عليه رسول الله بردته، وقد اتكأ على نفسه وهو يعاني مرارة الألم فطلب من كعب أن يشيد بشعره ليعلم الناس من أمره ما قد يجهلون فقال هذه الأبيات:

فمنْ للقوافي شَانَهَا منْ يحوكها ... إذا ما مَضَى كَعْبُ وفوَّزَ جرولُ

كَفَيْتُكَ لا تَلقى من الناس واحداً ... تنحّل منها مثل ما نتنحّل

نُثَقِّفُها حتّى تلينَ مُتونها ... فيَقْصر عنها كل من يتمثّل!

فقد قرن كعب جَرْوَلاً به، وهو الحطيئة، وحسْبه هذا، ومن سوء حظ الحطيئة أنه أسلم لا عن اقتناع كما أسلم كعب، ولكن عن مداراة، ولم يلبث أن ارتدّوا وأذاع ارتداده في شعر أنكره الناس فزاد موقفه سوءاً ثم رجع إلى الإسلام دون أن يتحمس لمبادئه وهذا وحده مما يباعد بينه وبين المسلمين، فأنكروه واضطر إلى أن يهجو مَن منعه الرفد، وأخذ يتوعد مَنْ يهم بحرمانه، وهكذا يدفعه الشر فجابهه الكثيرون بالعداء، وبالنظر إلى الفن الشعري وحده فإننا نجد الحطيئة كان في عهده الأخير أشفّ أسلوباً وأسلس بياناً من كعب، وقد اختط له مذهباً في الحجاج لم يعرفه كعب، وهو ما يُعرف لدى البيانيين فيما بعد بالمذهب الكلامي، إذ كان يقرع الحجة بالحجة في مدافعة الخصوم، وهو مذهب كان النابغة الذبياني أول من انتحاه، وإذاً فقد أخذه جَرول عن النابغة ولم يأخذه عن أستاذه زهير، هذا المذهب الذي تجده واضحاً في اعتذاريات النابغة، التي يقول في بعضها:

لئنْ كُنْتَ قد بُلِّغتَ عني خيانةً ... لَمُبلغك الواشي أغشّ وأكذب

ولكنّني كنتَ امرءاً لِيَ جانب ... من الأرض فيه مُستراد ومذهب

ملوك وإخوان إذا ما أتيتهم ... أحكّم في أموالهم وأقرّب

كفعلِك في قوم أراك اصطفيتهم ... فلم تَرهُم في مدحِ ذلك أذنبوا

فقد اقتفى هذا النهج الحطيئة حين جابه خصوم ممدوحه (بغيض بن عامر) فتحدّاهم أن يسدّد ما ملأ به بغيض وقومه من الفراغ، فهم قوم يُحسنون بناء المكارم ويفون بالعهود والمواثيق، ويجزلون العطاء في غير منّ، وهم يحفظون ميراث آبائهم حين بنوا لهم سجل الرئاسة فتابعوهم دون تقصير ويتحدى الذين يمارون في ذلك من أبناء سعد فيقول: لم آت من عندي بقول أكثر مما علمتموه وشاهدتموه! كل ذلك قد قاله في براعة حين هتف بقصيدة بارعة منها هذه الأبيات:

أقلّوا عليْهم لاَ أباً لأبيكم ... من اللّوم أو سُدّوا الفراغ الذي سدّوا

أولئكَ قومٌ إنْ بنَوْا أحسنوا البنا وإنْ عاهدوا أوْفوْا وإن عقدوا شدّوا

وإن كانتْ النعمى عليهم جَزَوْا بها وإن أحسنوا لا كدّرُوها ولا كدوا

وكيفَ، ولم أعْلمهم خَذَلُوكم على مقطع، ولا أديمكمو قدّوا

وَقد لامني أفْناءُ سعد عليهم وما قلت إلاَّ بالتي علمتْ سعدُ

وهكذا كان الحطيئة حُساماً عضباً في دفاعه، كما هو جمرة مشتعلة في هجائه! وهو يعلم عن نفسه المقدرة كل المقدرة في الدفع والجذب، والأخذ والرد، ثم يكون بعد ذلك مكروهاً لا يأخذ عطاء الناس إلا عن رهب، وإحساسه ينبئه أن الذي يعطيه إنما يعطه مضطراً حَذَر لسانه، فأين ذلك من ممدوحي زهير الذين كانوا يعطونه كل ما شاهدوه وإن لم يفُه بحرف واحد، حتى تحاشى أن يرى هَرِم بن سنان هجلاً من كثرة أياديه التي لا تتقطع عنه، فهو يفر من لقائه بعد أن أغرقه بطوفانه؟ أين الحطيئة من ذلك، وهو رب عائلة تتطلب الرفد الدائم، وقد تتلمسه فلا تجد!

كان الحطيئة كشاعر متمرس بصير بأحوال الناس يعلم في قرارة نفسه أنه بغيض لدى من يمنعونه وقد يمنحونه في وقت واحد، كما يعلم أن الناس يتساخون وليسوا بأسخياء معه، والسخي الذي يبذل عن طيب خاطر، وسماحة نفس والمتساخي هو الذي يبذل كي يشتهر بالكرم لا كي يلبي شعوراً يجيش بالمروءة فيدفعه إلى العطاء سعيداً مغتبطاً كالذي يقول فيه زهير:

تَراهُ إذا ما جئته متهللاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله

يعلم أن أكثر الناس متساخون، وهم معه بالذات أشحّاء بخلاء إذ لا يجدون دافعاً للعطاء لشعورهم بتسرعه إلى الهجاء لأول بادرة تحين، وكأنه أراد أن يعطيهم المثل في الكرم والحمية الدافعة إلى إنقاذ المحتاج، فاخترع قصة شعرية أذاعها في الناس، لا لأنه يريد أن يكون قصّاصاً تظهر براعته في هذا الفن من الكلام، بل يريد أن يقول للناس، هذا مثل بارز من أمثلة

العطاء أقدّمه إليكم كي تحتذوه والقصة التي اخترعها قصة رجل بائس جائع وأسرة جائعة لم تأكل شيئاً منذ ثلاثة أيام، والعجوز ضاوية شاحبة والعيال حفاة عراة ما عرفوا طعم البُر منذ خلقهم الله! هذا الرجل البائس رأى شيخاً يتقدم نحوه في الظلام فعرف أنه ضيف يتلمس قراه، ووقع الرجل في حيرة عرف ابنه في وجهه فقال له: يا أبتاه اذبحني ولا تعتذر بالفقر! وهو اقتراحٌ مفجع حقاً، هم به الأب ولكن القدر قد أنقذه حين رأى قطعة من حمر الوحش تسير إلى نبع تريد الارتواء من مائه، فأمهلها حتى ارتوت وصوب سهماً أصاب إحداهن وقد اكتنزت لحماً وطبقت شحماً، فلاقت مصرعها، ونهض فاحتملها إلى ضيفه وأسرته، ففرحوا بغذاء الليلة، وباتوا كراماً قد قضوا حق جارهم، وقد غنموا بالضيافة وما غرموا حين واتتهم الضحية دون عناء! هذه القصة أراد بها الحطيئة دفع ذوي الكزازة إلى الكرم! حين يعلمون أن الفقير البائس الجائع قد همّ بذبح ولده دون تردد، وهو أمر هائل لا يعقله إلا شاعر يطير في أجواء الليل ولك أن تقرأ القصة شعراً بعد أن أوجزت مضمونها، لتعرف مقدرة الشاعر في الصوغ، حين هتف بقوله:

وطاوي ثلاث عاصب البطن مرمل ... ببيداء لم يَعرف بها ساكن رسما

أخي جفوة فيه من الإنس وحشة ... يَرى البؤس فيها من شراسته نُعْمى

وأفرد في شعب عجوزاً إزاءها ... ثلاثة أشباح تخالهمو بهْما

حُفاة عراة ما اغتدوا خبز ملّة ... ولاَ عرفوا للبرّ مُذْ خلقوا طعما

رأى شَبَحاً وسْط الظلام فراعه ... فلما رأى ضيفاً تشمّر واهتما

فقال: هيا ربّاه! ضيْف وَ لا قِرَى ... بحقّك لا تحرمه تاالليلة اللحما

فقال له ابنه لمّا رآه بحيرة ... أيا أبتِي اذْبحني ويسر له طعما

ولا تَعتذر بالعدم عَلّ الذي طَرَا ... يظنّ لنَا مالاً فيُوسعنا ذما

فروّى قليلاً ثم أحجم برهة ... وإنْ هو لم يذْبح فتاهُ فقد هما

فبينا هُما عَنّتْ على البعد عانَةٌ   قد انتظمْت من خلف مِسْحلها نظما
عِطاشاً تريد الماء فانساب نحوها   علىَ أنّه منها إلى دَمها أظْما
فأمْهلها حتّى تَروّتْ عطاشها   فأرسَل فيها من كنانته سهما
فخرّت نحوض ذات جمش سمينة   قد اكتنزتْ لحماً وقد طبّقت شحما
فيابشره إذ جَرّها نحو قومه   ويَا بشرهم لّما رأوْا كَلْمَها يدْمى
وبَاتوا كِراماً قد قضوا حقّ ضيفهم   وما غرموا غُرْماً وقد غنموا غنما

لقد ذكروا من مثالب الحطيئة - أنه مع سؤاله وإلحافه - شحيح بخيل، وليس بغريب علي الشاعر الملحاح أن يبخل ويشحّ بل إن كرمه هو الغريب حقاً فيُبحث عن دواعيه إذا كان، ويُخيل إليّ أن تجربته المريرة هي التي فرضت عليه هذا البخل، فقد رأى بعينيه أنه قاسى المذلة والهوان لفقره وضيق يده وهو بعد ذو أسرة كبيرة بها الزوجة والبنات والأولاد، ولو أنه فقد الخير نهائياً في نفسه لتنكر لأسرته وترك أولاده نهب الضياع كما تركه أبوه حين تخلى عنه وجحد بنوته، وكما اتجهت أمه إلى زوج آخر تقوم على حاجته تاركة إياه بمدرجة الضياع، ولكن شعوره بالأبوة والزوجية كان أصيلاً في نفسه، وهو بعد من أسباب شحّه وبخله إن لم يكن السبب الأول والأخير، بل إنه حين أقام في محبس عمر بن الخطاب لم يتعاظمه الحبس إلا لبعده عن أولاده الصغار، وكأنهم كانوا شغله الشاغل في مَصبحه وممساه لذلك بكى الفاروق رضي الله عنه حين سمعه يقول:

ماذا تقول لأفرخ بذي مرخ   زغب الحواصل لا ماء ولا شجر
ألقيت كاسبهم في قعر مظلمة   فاغفرْ عليك سلام الله يا عمر

ورجل هذا شعوره الحساس لن نخليه من نوازع الخير، ولن يقول أحد أن حب الولد غريزة فطرية لأنه بالنسبة لتجربة الحطيئة بالذات كان أمراً مشكوكاً في اطّراده، ومَن يدري لعل من أسباب حبه الزائد لأسرته

ضياعه المرير في طفولته فقد دفعه إلى أن يكون على النقيض من ذويه فيرتفع أمام نفسه على الأقل وهذا وحده كثير.





أزاهير وأشواك وكهرمان

قراءة في العدد 19 من جذور



عباس علي السوسوة

[1]

إذا تساءلنا: لماذا نقبل على قراءة دورية ما؛ فإننا سنتفق على أسباب ونختلف على أخرى. وإذا تحدثت عن نفسي، فإنني أفعل ذلك لا لأبحث عن المألوف والمعتاد، فلو فعلت لكنت مجتراً. بل لأجد ثمار عقول مختلفة أتثقف بها وأتثاقف معها، وأفضّل ما أجده مختلفاً عما أعهده، وأفضل ما يريني الجديد والمدهش في التليد الذي أعرفه. ويسوء في الاجترار، وأن يستغفلني كاتب يعرض عليّ الكهرمان على أنه جديد فإذا هو العَدَس المعهود. كما أن بعض الكتّاب يصنع طبخة ممتازة ولكنه لا يهنأ إلا أن يكون في الطبيخ ما يسوء الأكل كالشعرة مثلاً.

ولتحرير ذلك نقول – راجين من قرائنا الكرام الصبر – إن أحد إخوتنا من الصعايدة الطيبين مَلَّ العدس الذي تطبخه أمه بتنويعاته المختلفة، فغادر بلدته إلى العاصمة هرباً منه. وفي مطعم أراد أن يتغدى، فسأل النادل عما يقدمه المطعم، فسرد النادل أسماء أصناف متعددة من بينها الكهرمان. استطار صاحبنا فرحاً وطلب طبقاً من الكهرمان؛ فلما استقر أمامه على المائدة صرخ بيأس: العدس!

من جهة ثانية طبخت امرأة لزوجها، فبينما هو يأكل وجد شعرةً في الطبيخ فصرخ: أف! ما هذا؟ شعرة في الطبيخ؟ فاحتدت الزوجة عليه إيش قصدك[1]؟ شعري زفت لا يعجبك!

يستطيع القارئ الحصيف إعادة كل موقف إلى ما يشبهه في مثاقفاتنا مع بعض مقالات العدد التاسع عشر من جذور. وهذا العدد فيه أزاهير فوّاحة وأزاهير اختلطت بأشواك. وفيه بضاعة مغشوشة تعرض للقراء على أنها بضاعة جديدة ممتازة.

[2]

أخذ حسن النعمي وقته في إبراز بلاغة المجادلة في ثلاث حكايات تراثية على أطرافها المرأة والرجل، والمرأة فيها هي المنتصرة، فكشف عن الأنساق الثقافية والسياسية الظاهرة والمضمرة، كما أوضح سماتها السردية ففتح عيوننا على أمور جديدة في هذه الحكايات التي قرأناها من قبل وتسلّينا بها. وغيّر من نظرتنا إليها.

وليس لنا من مآخذ على الرؤية ولا على المنهج. لكن نقترح على الكاتب - إذا شاء توسيع المجال - أن يقرأ مقدمة كتاب تراثي هو «النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية»[2] لعمارة اليمني (قتل 569هـ). ففي هذه المقدمة يتحدث المؤلف عن موطنه وأسرته وعشيرته، وعن امرأة فصيحة جادلت زوجها أمام القاضي في أمر يخص العلاقة بين الجنسين، وكيف غلبته في شأن يفتخر به ذكور العالم الثالث، فحولت مفخرة الرجل إلى نقيصة. ولعله واجد ما يشبهها في تراثنا السردي.

على أن في أزاهير النعمي أشواكاً قليلة منها:

1 - أنه نسب - تبعاً للناشر - كتاب طبائع النساء لابن عبدربه، في حين أن الكتاب المنسوب جزء من العقد.

2 - وجود هفوات طباعية ونحوية:

- 9-17 وإذا كان الوصف معني باستجلاء. صوابه: معنياً.
- في ص 18 سقطت الواو من رجز أم حمزة، البيت الخامس.

- 32-11 ليست نابعة من أصل اجتماعي، بل أمر مكتسب. صوابه: بل أمر مكتسب.
- 32-16 وهي مرحلة تتظافر فيها. صوابه: تتضافر.
- في ص 36 تكررت الأبيات الثلاثة ويحسن حذفها.
- 38-15 استنفذت كل الخيارات. صوابه بالدال المهملة.
- 38 ف 3 إمرأة (مرتين) صوابه بحذف الهمزة الأولى.
- 45 ف 3 علامَ واليتيه وعاديتيني (+ ص 49) صوابهما بحذف الياء الثانية.
- في 46 بيتان أولهما مكسور.
- 9057 يسوف الدهاء بالعطاء. صوابه: الدهماء.
- 59 هـ 4 دار الطريق للنشر. صوابه: دار طويق (بالواو).

[3]

حمل الأستاذ جميل حسن سيفه طالباً المغفرة من أساتذة المناهج *اللغوية*: البنيوية والتفكيكية والشكلية. لماذا؟ لأنه سيتخطاهم؛ فهو الممثل الشخصي للذوق العربي والفهم العربي. ولا أدري كيف غاب عنه أن الذوق يتغير بتغير الزمان. ولست أدري كيف نسي أن شروح القدماء للشعر *لغوية*، فلماذا لم يجارهم في ذوقهم؟ أليس ذوقاً عربياً وفهماً عربياً؟ أم هو ذوق مختلف؟

فإذا نظرنا في الفتح المبين الذي أتى به وجدناه لا يكاد يخرج كثيراً عن شروح الكتب المدرسية المقررة، بل إنه – بعبارته – يرجع إليها.

بالتأكيد كل تاجر حرٌّ في عرض بضاعته والدعاية لها والتنويه بمزاياها، شريطة أن تكون المزايا صحيحة، وإلا كان مصير التاجر أن تقاضيه جمعية حماية المستهلك بتهمة الغش التجاري. وقبل أن ندخل

إلى (حرم النص) برفقته نرفض قوله: «كما أرجو الأكاديميين من الباحثين والنقاد أن يعذروني إن أنا لم أوثق ما أكتبه بالإحالة إلى المراجع والمصادر...» أ هـ. فالتاجر مطالب ببيان مصدر السلعة/ بلد المنشأ، ومكوناتها، وآثارها الجانبية، وهل هي صالحة للاستهلاك الآدمي، وهل انتهت مدة الصلاحية أم لا؟ فإن لم يفعل فالجواب يعرفه المستهلكون الحريصون على صحتهم.

نسي الكاتب أنه ليس (ابن بجدتها) في الدخول إلى النص فقط دون جداول أو رموز أو رسوم بيانية. قد فعل هذا كثيرون من بينهم عبدالعزيز الدسوقي، والدكتور عبده بدوي - على سبيل المثال - فالأخير كان يفعل ذلك وهو رئيس تحرير مجلة (الشعر) القاهرية، ثم جمع مقالاته بحسب العصور السياسية ونشرها في عدة كتب، يهمنا منها هنا ما سماه معركة مع الذئب. وقد أورد جميل حسن النص ناقصاً، إذ اكتفى منه بالربع من أربعين بيتاً[3]. ولن ندخل هنا في موازنة بين العملين؛ فالفضل للمتقدم. بعد ذلك دخل كاتبنا إلى حرم موكب المتوكل بوله شديد وختمه بقوله: «هل بعد انفعال المنبر من صورة حية يمكن أن يرسمها الشعر للمكان؟».

فلو أن مشتاقاً تكلف فوق ما   في وسعه لسعى إليك المنبر

ونقول: إن القدماء ذمّوا هذا البيت بالذات، وعدّوه صورة مضحكة فلمن يكون الذوق العربي؟

وقال صاحبنا عن البحتري (ص 70) «انظر كيف يتحدث عن خليفة (مليكه) بمهابة وإجلال وعشق؟».

ونقول: صدقت. فهذا ديدن البحتري؛ يعشق، ويجل، ويهاب كل من هو في السلطة، قادر على نفعه أو ضره. ونحيله إلى مقالة العلاّمة محمد رجب البيومي عن أخلاق البحتري في العدد 18 من جذور.

ثم يدخل الكاتب إلى وصف إيوان كسرى بالزعم المعهود أنه

لا يهمه غير النص مصحوباً بالذوق العربي. ومع ذلك يسترسل في ثرثرة استغرقت 21 سطراً يقول بعدها (ص 73) «ولا نسترسل حتى لا يخرج بحثنا عن غايته» (!) بعدها يقفز الكاتب إلى لوحة رابعة سماها: الفتح بن خاقان والأسد. ولكن واأسفاه!! لم يأت بالأبيات لنرى جمالها وحركية الصورة فيها، بل احتمى بعلامة ثقافية مسجلة اسمها عبدالله الغذامي، محيلاً إليه. فقد ناب عنه. هل نقول: إنه مثل الذي (يجيّر الشيك) كاتباً: وعنّا ادفعوا لفلان!

بعدها غطس بنا في بركة المتوكل، وهذه كانت مقررة علينا في الصف الثاني الثانوي، إلاّ أن البيت الثاني في الكتاب أصوب مما أورده الكاتب. وذكر (اتكاء) البحتري على شعر النابغة، واقتباسه من القرآن الكريم. وهنا - للأسف - نرى عاقبة عدم العودة إلى المصادر التي عدها ميزة له. قال الأستاذ جميل حسن (ص 76): «واقتبس البيت الثاني من القصة القرآنية التي تقول عن بلقيس: ﴿وقيل ادخلي الصرح فلما رأته حسبته لجة وشمرت عن ساقيها﴾». أ هـ.

أستغفر الله! بربكم هل ذكر القرآن الكريم كلمة (بلقيس) أصلاً؟ المعلوم أن الله تعالى لم يذكر في كتابه العظيم من أعلام النساء غير السيدة مريم عليها السلام! أما ما زعمه بعض المفسرين من أن أسماء ملكة سبأ بلقيس فلا دليل عليه؛ إذ اكتفى الكتاب الكريم بأنها ملكة على قوم سبأ. وبعد ذلك وقبله فالآية 44 من سورة النمل أتى بها محرّفة تحريفاً شنيعاً، كما هي أمامكم. وصوابها ﴿قيل ادخلي الصرح فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها﴾، صدق الله العظيم.

والتحريف طال الشعر أيضاً - كما مر بنا - وفي هذه الصفحة نجد:

في حب الشمس أحياناً يضاحكها.....

وصوابه: فرونق.

ويستمر صاحبنا في كراهيته للتوثيق والرجوع إلى المصادر
فيقول: «ومن منّا لا يذكر الأبيات الجميلة التي درسناها في *المرحلة الإعدادية في وصف الربيع*...» أ هـ. وأورد بعدها ثلاثة أبيات.

أقول: أولاً: إن بعض الطلاب درسها في الثانوية وبعضهم درسها في الإعدادية، فلم التخصيص هنا؟ وثانياً: عدد الأبيات في الكتاب المدرسي ستة. وثالثاً: أنها ليست خالصة لوصف الربيع، وهذه مفاجأة لكاره التوثيق. نعم؛ هي جزء من قصيدة في مدح الوالي الهيثم بن عثمان الغنوي، قبلها 24 بيتاً. والمقصود بالربيع الممدوح الذي يغيّر حالة المادح كما يفعل قدوم الربيع بمظاهر الطبيعة. وبعد هذه الأبيات الستة ثلاثة تعيد التذكير بالممدوح. ورابعاً: إذا ذكر كتاب المرحلة الإعدادية أن الأبيات الستة في وصف الربيع، فهذا شأنه، إذ التعليم انتقاء؛ لكنه لا يعني صدق معلوماته.

[4]

لا أظن محمد العيد الخطراوي سيحرم أجر المجتهد المخطئ بما كتبه عن الأسلوب الذكري لدى عنترة. استمتعت كثيراً بما كتب، فالخطراوي عوّدنا في كتاباته أنه طبٌّ عالم يخلط الجد مراراً بالهَزَل. وكان من الأولى أن يجعل العنوان «الناسجون على منوال عنترة في: ولقد ذكرتك»؛ ذلك أنه خصص لعنترة العبسي ثلاث صفحات فقط، ولمقلديه اثنتي عشرة. بعد هذا لدينا هذه الملاحظات.

- (ص 80) «قال عنترة في *معلقته* وهو لاينفك عن حب ابنة عمه عبلة: *ولقد ذكرتك والرماح نواهل*... إلخ» أ هـ.

قلت: «في معلقته» تعبير محتاج إلى تحرير. فإذا كان المقصود (بمعلقته) القصيدة ضمها بعض القدماء من أصحاب المختارات إلى مجموعة قصائد أطلق عليها اسم المعلقات، فهذان البيتان غير موجودين في معلقة عنترة. انظر إن شئت في شرح الزوزني للمعلقات

السبع، أو في شرح الزوزني للمعلقات العشر، وانظر في كتاب أبي جعفر النحّاس «شرح القصائد التسع المشهورات». وانظر في كتاب القرشي «جمهرة أشعار العرب»[4] فالقصيدة برمتها ليست من السموط أو السبع الطوال (= المعلقات) بل هي المجمهرات، وهما غير موجودين فيها. كذلك البيتان غير موجودين عند الشيباني[5] على أن البيتين مذكوران في ديوانه في القصيدة نفسها[6].

– (ص 81) «واو القسم + لام القسم + قد....» أ هـ ويقول «... يبدأ كلامه بالقسم» أ هـ.

قلت: في ذلك نظر، فليس الأسلوب أسلوب قسم، فالواو تكثر في الكلام العربي في بداية الجملة دون أن يكون لها وظيفة واضحة، وقد نعد اللام في (لقد) للتوكيد. أما أن تكون (و + ل) للقسم فلا. إذ أين المقسم به؟ وفي القصيدة – برواية النحاس – خمس (لقدات) إن صح التعبير:

ولقد نزلتِ فلا تظني غيره

ولقد شربتُ من المدامة بعدما

ولقد حفظت وصاة عمي بالضحى

ولقد شفى نفسي وأبرأ سقمها

ولقد خشيت بأن أموت ولم تكن

فهل هذه شواهد على أسلوب القسم؟

المهم أن الخطراوي مضى في اجتهاده – وهو مأجور عليه – فذكر تخميسين لبيتي عنترة، ثم أخذ يذكر الناسجين على منواله دون ترتيب زمني، فهو ينتقل من القرن الرابع إلى الثاني إلى الجاهلية ثم إلى الأول فالقرن الرابع عشر. فوصلت شواهد الاقتداء إلى واحد وثلاثين، منها شاهد خديج، وشاهد للخطراوي نفسه. والشواهد

ليست سواء. فبعضها لا يتحدث عنه، وبعضها يطلق عليه آحكاماً قيمية، والمهم أن أكثرها لم يذكر له مصدراً، مما يجعلنا نشك في الشاهد الثامن المنسوب لأبي العلاء المعري؛ لأن أبياته الأربعة لا تشبه شعره الذي نعرف، اللهم إلا أن يكون شيخ المعرة متعدد الأساليب الشعرية.

- قال عن الشاهد 30: «وقال أحدهم:

ولقد ذكرتك والحمار معاندي فوق الحديد، وقد أتى *البابور*» أهـ

قلت: لجهاد الخازن (وكان رئيس تحرير الحياة اللندنية) عمود في صفحتها الأخيرة، كتب فيه مرة عن بيتي عنترة، فطفق يأتي بأمثلة ساخرة تقلدهما جاوزت الخمسة. كان من بينها الشاهد الخديج المذكور قبل قليل دون تعليق. وصوابه فيما أتذكر:

ولقد ذكرتك والحمار معاندي فوق الحديد وقد أتى الوابور

فعلمت قدري في هواكِ لأنني صبٌّ عنيدٌ كالحمارِ صبورُ

والوابور مقترض من التركية Vapour، كان يطلق على الآلات التي يُسيرها البخار سواء كانت قطاراً أو سفينة. فأظن أن عمود جهاة الخازن كان حافزاً لكتابة البحث، وحافزاً لشاعرية الخطراوي تفتقت عن أربعة أبيات هي الشاهد رقم 29.

يبقى بعد ذلك أن وفاة دانيال الموصلي في عام 710 وليس في 610 كما ورد قبل الشاهد رقم 12.

[5]

العالم الجليل يوسف حسين بكّار غني عن التعريف؛ فهو صاحب المؤلفات الآتية:

- اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري.

- بناء القصيدة العربية في النقد القديم.

– قضايا في النقد والشعر.

– الأوهام في كتابات العرب عن الخيّام.

بل له أبحاث كثيرة عن ترجمات الخيام، وهو جامع شعر زياد الأعجم. وهو في ذلك كله محقق مدقق. وقد كان كعهدنا به في تناوله لمصطلح «عكس الظاهر» في تراثنا النقدي، وعلاقته بالتأويل، فكشف عن بداياته ورحلته المتقلبة عبر المؤلفين المختلفين، وتناثرت فوائد وتصحيحات كثيرة في ثنايا البحث. غير أن بعض الغبار قد علق به، ومنه:

102 ف 3 جعلن يطاولن بين أيديهن حتى *ينظرون*. صوابه: ينظرن.

7-103 ابن الأثير *غني* بالضرب الثاني. صوابه بالعين المهملة.

2-104 لا *تثنى* فلتاته. صوابه: لا تنثى، بتقديم النون على الثاء.

110 ف 1 نقل عن ابن الأثير قولاً ضعفه بوضعه كلمة (كذا): «يرجح بين خبر التواتر وبين *(كذا)* خبر الآحاد».

أول: لعل أبا يعقوب يتبع الحريري، الذي خطّأ في (الدرة) تكرار (بين) إذا أضيفت إلى اسم ظاهر في الجملة. في حين أنها وردت في الشعر الجاهلي كقول عنترة:

طال الثواء على رسوم المنزل *بين اللكيك وبين ذات الحومل*

وفي الشعر الأموي كقول ذي الرمة:

أيا ظبية الوعساء *بين* حلاحل *وبين النقا* آأنتِ أمْ أمّ سالم

وهذه الظاهرة موجودة في كتب الصحاح الستة، وفي النثر العربي المنطلق بكل أجناسه، في جميع عصور العربية. وللتخفف من الإحالات نوصي بالرجوع إلى كتابنا «العربية الفصحى المعاصرة»[7] فانظرها ثمة.

114 ف 2 سقطت الواو من بداية الآية القرآنية.

118 هـ 43 عمرو بن أحمد الباهلي. صوابه: أحمر.

121-2 صاو، صوابه: ضاو بالضاد المعجمة.

121 هـ 90 لم نجد الآية في الموضع المشار إليه.

ولأن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فإننا نأخذ على عالمنا ذكره بيانات نشر زائفة اصطنعها قراصنة الكتب، متعلقة بخصائص ابن جني وطراز يحيى بن حمزة ومعاني الفراء. وكذا تقديمه الاسم الثاني على الأول لواحد من محققي الصناعتين: علي محمد البجاوي.

[6]

«تطوير الكتاب الجامعي» قضية معقدة ليس من السهل بيانها في مقالة واحدة. وأظن أن العنوان الصحيح سيكتمل بإضافة «من خلال مادة مصادر التراث العربي، أو مادة المكتبة العربية»؛ فالدكتور عبدالله أبو هيف لم يخرج عن ذلك. ولي مثاقفة معه في بعض المواضع.

جاء في صفحتي 380-381 «تاريخ الأدب العربي للألماني كارل بروكلمان، وقد عرب منه ستة أجزاء حتى الإن، واكتفى بروكلمان في موسوعته بالحد يث عن الأدب العربي حتى نهاية العصر العباسي، بينما وضع فؤاد سزكين (تركيا) كتاباً أشمل سماه: تاريخ التراث العربي، ويقع الكتاب في عشرة مجلدات...» أ هـ بحروفه.

قال أبو محمود: في هذا الكلام القليل أخطاء واضحة جداً، إليك بيانها:

أولاً: ليس كتاب فؤاد سزكين أشمل إذ يقف عند حدود سنة 430هـ، في حين أن عمل بروكلمان يجاوز ما بعد الحرب العالمية الأولى في القرن العشرين الميلادي.

ثانياً: نسبه كتاب تاريخ التراث إلى تركيا غير صحيح. فالمؤلف

تركي الأصل لكنه ألماني الجنسية، والكتاب إنما تولت الإنفاق عليه مؤسسة ألمانية أصلاً فنسب إليها.

ثالثاً: أصبحت الأجزاء الثلاثة الأولى من تاريخ بروكلمان (حققها المرحوم عبدالحليم النجار)، وكذلك الأجزاء: الرابع والخامس والسادس التي اشترك في ترجمتها رمضان عبدالتواب والسيد يعقوب بكر (انتحر عام 1977م) قليلة الفائدة، إذ حل كتاب سزكين محلها. فإذا كان المقصود بالشمول هنا كثرة المصادر والمراجع مخصوصة ومطبوعة، إضافة إلى دقة الدرس، فذلك ينطبق على سزكين بما يقابل من بروكلمان الأجزاء الستة.

رابعاً: بعد سبات عميق أفاقت المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة في بداية التسعينات فأوكلت إلى العالم الجليل محمود فهمي حجازي إكمال تاريخ بروكلمان. فعمد إلى ضم الأجزاء: 1، 2، 3 وجعلها القسم الأول. وضم الأجزاء 4، 5، 6 وجعلها القسم الثاني. وهذه هي الأجزاء الستة التي زعمها صاحبنا معربة حتى الآن (يقصد إلى عام 2005م).

خامساً: القسم الرابع (جـ 7، 8) من بداية القرن الخامس الهجري حتى منتصف السابع (قسم منه جاء في القسم الثالث). وهذا نقله محمد عوني عبدالرؤوف وعمر صابر عبدالجليل وسعيد حسن بحيري. طبع 1993م. والقسم الخامس (ج 9) تكملة للرابع في بعض المجالات، ونقله حجازي. ط 1994م. والقسم السادس (جـ 10، 11) نقله حجازي بالتعاون مع حسن محمود إسماعيل وطبع 1995. والقسم السابع (ج 12) من سقوط بغداد أيام هولاكو حتى دخول العثمانيين مصر، نقله غريب محمد غريب وحسن محمود إسماعيل وعبدالحليم محمود أحمد، ط 1995. والقسم الثامن (ج 12، ج 13 أ) نقله المشرف مع عمر صابر عبدالجليل (من الفتح العثماني حتى الحملة الفرنسية)، ط 1995. والقسم التاسع (ج 13 ب + ج 14) تكملة للعصر العثماني

في فتح مصر 1517م حتى الحملة الفرنسية 1798م. نقله المشرف مع عمر صابر عبدالجليل ط 1995. والقسم العاشر (جـ 15) من الحملة الفرنسية 1798 حتى دخول الإنكليز مصر 1881م، نقله عمر صابر عبدالجليل، ط 1999م.

وقد سألت المشرف على الترجمة في صيف 2001م في القاهرة، عما بقي من تاريخ بروكلمان فقال: بقي قسمان في كتابين، وقد دُفعا إلى المنظمة منذ سنين، ولا علم لي إن كانا قد طبعا، فالمنظمة لم تبلغني بشيء. وقد سألت الجهة الطابعة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) في ثلاث مناسبات آخرها في شباط الماضي، فأجابت: لِسَّه!!!

سادساً: من الواضح أن الأعمال التي تتولاها الجامعة العربية ومنظماتها، مثال على التخبط الإداري، وإهدار الوقت والمال، وما حكاية تاريخ بروكلمان التي بدأت في الخمسينات ببعيدة، ولمّا تنته، في حين أن جامعة محمد بن سعود بالرياض أوكلت إلى محمود فهمي حجازي نقل تاريخ سزكين، فصدر خلال عامين في عشرة مجلدات 1982-1983. وكان حجازي قد أصدر قسماً منه في مجلدين كبيرين، طبعا في الهيئة المصرية العامة للكتاب، وراجعهما المرحوم فهمي أبو الفضل فتم تقسيم الكتاب تقسيماً جديداً، وساعد المشرف نخبة من الناقلين منهم عرفة مصطفى وسعيد عبدالرحيم.

في صفحتي 387-388 يتحدث أبو هيف عن كتاب «دراسة في مصادر الأدب» للطاهر أحمد مكي حديثاً موجزاً وافياً، لكنه وقف عند طبعة 1976، في حين أن المؤلف في الطبعة السادسة (صدرت 1986) زاد في الكتاب أكثر من مائة صفحة، حتى لا تكاد تجد نسباً بينها وبين سابقاتها، ففي الكتاب فصل عن ابن سلام الجمحي وطبقات الشعراء، وفصل عن فهرست النديم، وفصل عن كتب المختارات جاء بمصادر لم يوردها السابقون عليه في هذا الجانب.

[6]

«إعجاز الإيجاز» لفتحي فارس يوحي أنه سيدرس الجانب الإعجازي من الإيجاز، دون أن يربط الإيجاز بأي جنس كلامي. لكن هذا الظن يتبدد، فيتبدى للقارئ أنه سيدرس ظاهرة الإيجاز في المثل. ثم يتبدد هذا الظن مع تقدم البحث، فإذا به في صناعة المثل مشافهة وكتابة، ثم تُخلف الظنون جميعاً فإذا بها عن السمات التي تميز المثل في مجمع الأمثال للميداني وليس الإيجاز سوى واحدة منها كما يلخص ذلك في ختام البحث (ص 230).

من البيّن أن المقال جزء من عمل أكبر لم يفصح عنه الكاتب، ولا ندري كيف انتزعه منه دون أن يترك زوائد أو بقايا العمل الأكبر، والدليل قوله (228 ف 2): «.. نتبين أن الشاهد الشعري أو القرآني... لا يكتفي *بالوظيفة البلاغية التي رأينا في الفصل السابق* بل هو يتجاوزها إلى وظيفة حجاجية ترتفع بطاقة المثل على الإقناع والتأثير....» أ هـ.

في كل الأحوال البحث يحاول الاستفادة من معطيات قديمة، ومعطيات لسانية ونصية غربية حديثة في دراسة ما يميز المثل عن غيره من أجناس الكلام. ورغم الجهد المضني الذي بذل في هذا الصدد، فقد قارب ولم ينجح؛ لدخوله في مسالك شتى. فلو أنه ركز على الجانب البنيوي للمثل القديم وحاول أن يميزه عن غيره من العبارات القصار كثيرة الشيوع في كلام الناس لكان – في رأينا – قد نجح. ذلك أن ما أجهد نفسه فيه من بيان موائز للمثل: (الإيجاز والتنغيم والتمثيل) تنطبق على الحكمة، والتعبير الاصطلاحي، والكناية، على حد سواء. فلابد من الاجتهاد في ذلك، وإلاَّ فما الذي يجمع هذه الأقوال القصار في سلة المثل[8] القديم: بعرة – أخذه برمته – طويل نجاد السيف – لا أبالك – لا أبا لشانئك – كل الصيد في جوف الفَرا – أنت أسخى من حاتم – وريتُ بك زنادي – لألجمنك

لجاماً معذّراً - مات حتف أنفه - بلغ السيل الزبى - جاءوا على بكرة أبيهم - حيّاك وبيّاك - الحكمة ضالة المؤمن... إلخ.

فمن الواضح أن كتب الأمثال القديمة جمعت أشياء مختلفة في بطونها، وكما يرى القارئ الكريم ففيها ما يسمى (العبارات الجاهزة) في التحيات والسباب والمشاجرة. وأقوال عادية، ولا يكفي أن يقال «ويضرب» لتصبح مثل «افتح يا سمسم» وتدخل العبارة في المثل.

ومن زمن حاول عفيف عبدالرحمن(9) تمييز المثل عن غيره، فذكر أن صفات المثل: (1) قول سائر (2) خلاصة تجربة (3) يتضمن تشبيهاً (4) يغلب على صياغته الإيجاز (5) قد يرتبط بقصة... ومازال في المجال فسحة للقول.

بعد هذا نقول: إن الأستاذ فتحي استخدم أشكالاً كثيرة زعمها توضّح ما قاله. ونظن أن بعضها زاد من تعقيد الشرح (انظر ص 205، 206، 223).

واستعمل ألفاظاً واصطلاحات غير موفقة، فمن ذلك «التنغيم» الذي جعله شرطاً مصاحباً لإيجاز المثل. وعدم التوفيق يعود إلى أن التنغيم قد استقر مصطلحاً على طريقة نطق الجملة؛ فنطق الجملة الاستفهامية - حتى بغير أداة استفهام - لها (تنغيم) يختلف عن الخبرية مثلاً. وإذا جاريناه بأن جعلنا التنغيم يرادف الإيقاع الخاص، فإن ذلك لا يسلّم له، وها هي عينة من كتب الأمثال، بل من كتاب واحد في معظمها، ليس بها إيقاع متميز. وكنت أتمنى لو قد جرّد الباحث إحصائية لكتاب الميداني يعرف بها عدد الأمثال الموقّعة من غيرها، إذاً لغيّر رأيه. وهل نسي أن الإيقاع/ التنغيم موجود في الخطب والوصايا والأخبار. فلم لا تكون ميزة لها!! أم إن أمثال الميداني على رأسها ريشة؟

ومن ذلك تسميته «أفعال الكلام» التي جاء بها جون أوستين.. *الأعمال اللغوية*!! منسحبة على باقي التسميات، وهي شائعة عند

الدارسين العرب منذ عقدين على الأقل. إضافة إلى أن كتاب أوستين ترجمه عبدالقادر قينني في التسعينات. فإذا عُذرنا - نحن أبناء الجنوب - بجهلنا لبعدنا، فلا عذر للجارِ ذي القربى من المغرب.

وتبقى ملاحظات متفرقة عن أخطاء في النقل من المصادر، وألفاظ جامحة، فمن ذلك:

- 194 ف 1 «اهتم أدباء الهزل بالنكت والمدح والنادر وتسقطوا أخبار الظرف والظرفاء *والخلع* والخلعاء». صوابه: والملح... والخلاعة.
- 195 ف 3 تشع المدونة المثلية. صوابه: تتسع.
- 197 ف 3 وجودة *الكتابة*. صوابه: الكناية.
- نفسه *آنف* للسمع (3 مرات) صوابه بالقاف.
- 201 ف 2 كشاف *مصطلحات* الفنون. صوابه: اصطلاحات.
- 204 ف 2 علباء بن *أرقام* اليشكري. صوابه: أرقم.
- 208 ف 2 «يرد في المثل عدد 1173 (أحمق من جهيزة) الواردة بالجزء ج... إن في بطني *شيء*». صوابه: رقم.... بالجزء الأول ص 388... شيئاً.
- 208 ف 3 فلم ترقع بذلك مرقعاً. صوابهما بالفاء الموحدة.
- 212 ف 1 قال عمر: لكن *ما أعطاك* زهير لا ينسى. صوابه: ما أعطاكم.
- 212 ف 2 حتى *يؤوب المثل*... *وأهل هذا* أن. الصواب: يئوب المثّلم... وأصل هذا.
- في ص 213 جعل الميداني (ت 518هـ) معاصراً للمعري (ت 449هـ) والتوحيدي (ت ح 414هـ) فأنّى تكون المعاصرة؟
- 214-4 الانتفاء. صوابه بالقاف.

- 214-6 الجمع بين المألوف والمدهش *القريب* والعجيب. صوابه والقريب.

- بين صفحتي 220-221 ينقل عن الملك دبشليم يقول لبيدبا: «قد سمعتُ هذا *المثل* فاضرب لي *مثل الرجل* الذي يطلب حاجته حتى إذا ظفر بها أضاعها». قلت: نسي الكاتب أن معنى المثل هنا ليس العبارة الموجزة، بل هو القصة الرمزية، التي يسميها بعضهم الأمثولة.

- 221 ف 3 الألماني *بوهلر*. صوابه: بولر.

أما الألفاظ الأجنبية في ص 214، 216، 231 فخطأ. والإحالة بالجزء الثاني في الهوامش 20، 21، 22 خطأ وصوابها الجزء الأول. ويبقى أن نعلم ما المقصود بدار *الخيل*؟ وهل توجد قاف في اللغتين الفرنسية والإنكليزية؟

[8]

دأب المحدثون على القول إن الزمخشري في الكشاف مجرد تلميذ يطبق أفكار عبدالقاهر في النظم، غير أن الأستاذ رشيد برقان أثبت، دون تعسف، عدم صحة ذلك، من خلال المقابلة بين عمليهما، وقد نجح في ذلك جداً. ونحن نزكي ما قال ونضيف إلى ما ذكره عن موقف الزمخشري من (التخييل) وكيف عدّه خاصية قرآنية أساسية لا يتأتى للإنسان أن يفهمه وأن يعرف مقصود الله تعالى منه إلا بإدراكها وأخذها بعين الاعتبار. أقول: ولذلك كان الخالفون والمخالفون يهاجمونه كلما استعمل كلمة (التخييل)، ويكفينا مثال واحد، فعند تفسير الزمخشري قوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين كأنها يد الله «على طريق التخييل فقال يد الله فوق أيديهم هي يد الله، والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى تقرير عقد الميثاق مع الرسول

كمقده مع الله من غير تفاوت بينهما، كقوله تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾[10] فيعلق ابن المنيّر «كلام حسن بعد *إسقاط لفظ التخييل وإبداله بالتمثيل*»[11].

على أن هذه الطبخة الجيدة شَعَراً؛ فمن ذلك:

- قوله في (163 ف 3) إن الاثنين متفقان على رفض البديع، وهما - في هذا الشأن - ضمن تيار امتد من الجاحظ، لا يهتم بالإيقاع والمكونات الصوتية للنص، ويرفض البديع ويعده تكلفاً.

نقول: الباحث يخلط بين البديع مصطلحاً مستقراً على زينة للكلام في القرن السابع، وبين البديع سمة فنية متميزة للشاعر (المبدع) قبل هذا. ثم إن هذا الاهتمام بالإيقاع واضح في كتابات هؤلاء جميعاً.

- ومن ذلك قوله إن الزمخشري - على علمه بالأشكال المجازية المختلفة يعد كل استعارة وتشبيه... إلخ تشبيهاً.

ونقول: صدقت، ولكن ألم تر إلى المفسرين الآخرين يفعلون ذلك؟!

- وكنا نود اهتماماً أكبر بنقل آيات القرآن الكريم، ففي (153-3) سقطت الجملة الرابعة من الآية 44 من سورة هود، أعني ﴿وقضي الأمر﴾، وفي (هـ 61) سقطت من الآية 43 من سورة الأنفال كلمة (قليلاً).

- 158-3 تضمنت معاني كثيرة ونكت بلاغية. صوابه: ونكتاً.

- 162-8 من نتائج التأمل من اللفظ القرآني. صوابه: في.

- 170 ف 3 بالتأويلات الغثة *الوجوه* الرثة. صوابه: والوجوه.

- 170 ف 4 محاكاة *الشيخ*. صوابه: الشيء.

171-7 والتصديق *إذهان*. صوابه: إذعان.

[9]

(الاستهلال وأثره في بناء النص) كان ينبغي أن يضاف إليها (عند المتنبي خاصة)، حتى تطابق المحتوى. ومع ذلك يبدو أن كثيراً من معاصرينا ينظرون إلى القصيدة كأنما هي خطبة أو بحث متسلسل فيه شيء اسمه المقدمة أو الاستهلال، ثم يأتي ذكر الدراسات السابقة، ثم المتن، ثم النتائج التي توصل إليها الباحث/ الشاعر.

كيف تكون لقصيدة المتنبي البائية (من الجآذر) مقدمة استهلالية في 19 بيتاً في حين أنها جميعاً في 46 بيتاً؟! هل يمكن أن يقال عن فيلم سينمائي مدته ساعة ونصف إن مقدمته الاستهلالية تقع في ساعة إلا ثلثاً؟ ولا أدري كيف ذكّرني هذا المقال بكتاب عن الموضوع نفسه، نحيل إليه[12].

وفي (ص 295) يقول الكاتب «وإذا واصلنا قراءة القصيدة قراءة إنشادية كما كانت تنشد». ومضى يفصل في هذه الكيفية. وأقول: هل ذكرَ معاصرٌ للشاعر كيف أنشدها بيتاً بيتاً وجملة جملة؟ أم كانت نسخة مصورة (بالفيديو) سقطت إلى كاتبنا. ويبقى أن يتم إصلاح الهوامش 13، 23، 32.

أما (منهج القدماء في التراجم) فكان ينبغي أن يضاف إليه (نموذج من الأغاني في ترجمة كعب بن الأشرف) ولم أجد فيه جديداً على صغر حجمه. بل فيه أخطاء:

- 358 ف 2 يضيق المقام للتفصيل فيها. صوابه: عن التفصيل.
- 363-5 يصبح القارئ لأخبار الأغاني مشاركاً لا متلق فحسب، صوابه: متلقياً.

366-9 العودة إلى المصادرة الأصلية. صوابه: المصادر.

وضمت مقالة (بغداد تضيء التاريخ) حشداً من المعلومات التي

طالعتنا مراراً، مع نوادر جاءت في الهوامش والمراجع لم يقصد بها الكاتب أن تضحك القراء؛ فمن ذلك:

- هـ (60) فريدة القصر وجريدة العصر... وكرر ذلك في المرجع رقم (38) والمصيبة أنه جعل المؤلف هكذا: الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين...

والمقصود بالعنوان «خريدة القصر....» بالخاء المعجمة، أما المؤلف فهو عماد الدين محمد بن محمد الأصفهاني، وكان وزيراً أيوبياً. فهل تم النقل عن مصدر ثالث ولفق بينهما.

- هـ (75) من طريف المقارنات أن ما أنفقه المأمون على مكتبة بغداد يربو على مائتي ألف دينار وهو يعادل 950,000 دولار أمريكي أهـ.

قلت: على أي أساس احتسب (سعر الصرف)؟ وبقي كم يعادل باليورو، والين، والريال اليمني؟ ثم إن تسعمائة وخمسين ألف دولار لهو مبلغ ضئيل.

- هـ (85) ينقل عن رسالة الغفران للمعري أن في مكتبة بغداد - على أيام المعري - أمة سوداء تقدم الكتب للرواد، اسمها توفيقة.

قلت: الصواب (توفيق) بدون هاء، وكانت تسمية الإناث بالمصدر شائعة، وهل ننسى الشاعرة (فضل) وحكايتها مع النواسي؟

- لن نتحدث عن العجائب في تواريخ النشر الواردة في قائمة (المصادر)، ونتجاوزها إلى نوادر أخرى منها أن المرجع (22) خال من كل بيان، وأن التنوخي في (44) اسمه المحسّن بالميم وسين مشددة مكسورة وليس الحسن، وأن دار صادر في (50) تقع في بيروت لا في القاهرة.



بعد هذه الطبخات المتنوعة نحمد الله على ما أنعم به، ونسأله العفو والعافية والمعافاة الدائمة في الدين والدنيا والآخرة.

الحواشي والإحالات

1) وردت أداة الاستفهام (إيش) في الكتابات الفصيحة، انظر مثلاً:

السيرافي: شرح كتاب سيبويه جـ 1 تحقيق رمضان عبدالتواب ومحمود فهمي حجازي ومحمد هاشم عبدالدايم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م ص 93.

الفراء: معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار وعبدالفتاح شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980م، جـ 274/3.

ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية 2-1956م جـ 67/1، 242، 250 وجـ 447/2، 446.

ابن جني: المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف وعبدالحليم النجار وعبدالفتاح إسماعيل شلبي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1969م جـ 37/1.

الأصفهاني: الأغاني جـ 91/13، لدى شعراء القرن الثاني الهجري.

عبدالله بن محمد البلوي: سيرة أحمد بن طولون، تحقيق محمد كرد علي، تصوير مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة 1986م، ص 131، 141.

أبو العلاء المعري: رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق بنت الشاطئ، القاهرة: دار المعارف 1984، ص 668، 669.

وكالعادة خطأها بعض المؤلفين في لحن العامة، مع أنهم يستخدمونها في كتاباتهم. انظر:

ابن الجوزي: تقويم اللسان، تحقيق عبدالعزيز مطر. القاهرة: دار المعارف 1981، ص 95.

الصفدي: تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، تحقيق السيد الشرقاوي، القاهرة: مكتبة الخانجي 1987م، ص 141 (نقلاً عن الجواليقي).

2) عمارة بن علي الحكمي اليمني: النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية، تحقيق هرتويغ ديرنبورغ. شالون: مطبعة مرسو 1897م.

3) عبده بدوي: دراسات في النص الشعري – العصر العباسي، القاهرة: دار قباء 2000م. النص في 1395-142. وحكاية الذئب مع الشاعر في الأبيات من 22-33. وتحليل بدوي المعتمد على اللغة دون إغراب ص ص 143-152.

4) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: نهضة مصر، ص ص 347-375.

5) أبو عمرو الشيباني: شرح المعلقات السبع، تحقيق عبدالمجيد همّو، بيروت: مؤسسة النور 2001م. ص ص 216-260.

6) ديوان عنترة بن شداد العبسي، بيروت: دار الجيل، ص 21.

7) عباس علي السوسوة: العربية الفصحى المعاصرة وأصولها التراثية، القاهرة: دار غريب 2002م، ص ص 237-245.

8) هذه من مجمع الأمثال للميداني نفسه، ومن مؤرج (بالجيم) السدوسي: كتاب الأمثال، تحقيق رمضان عبدالتواب، القاهرة 1971م.

9) عفيف عبدالرحمن: «الأمثال العربية القديمة» المجلة العربية للعلوم الإنسانية - جامعة الكويت - ربيع 1983م.

10) الكشاف للزمخشري (ط مصطفى الحلبي بالقاهرة) 43/3.

11) أحمد بن محمد بن المنيّر الإسكندري: الانتصاف من الكشاف (حاشية المصدر السابق).

12) سعد إسماعيل شلبي: مقدمة القصيدة عند أبي تمام والمتنبي، القاهرة: دار غريب.



أيها الأساتيذ: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!



عبدالله آيت الأعشير

أُشِب لي الاطلاع على المجلد الثاني عشر من مجلة «علامات في النقد» السعودية التي يرئس تحريرها الحذاقي الفاذ والخطيب المصقع، والأديب البليغ عبدالفتاح أبو مدين، فوجدت في هذا العدد من المطعن والمغمز ما يعيي رتقه، حيث تقحَّم ساحة الكتابة فيها أساتيذ جامعيون غير حاذقين لقواعدها، وغير بصراء بأفانينها، لم يقوِّموا كلامهم بالثقاف، ولم ينقحوه بطول التفتيش، ولم يمعنوا فيه النظر، فبدت كتاباتهم مأكلاً للركاكة، ومشرباً للخطأ، نفشت بالغلطات الفاحشة حتى حرمت هذا العدد - أو كادت - أن يجني الشُّدَاة أثماره الموسقة الناضجة التي ألفوها في الأعداد السابقة التي يصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة، والتي تعد بحق مع أخواتها العروبيات - أمثال مجلة (عالم الفكر) ومجلة (نزوى) ومجلة (جذور) ومجلة (الثقافة المغربية) ومجلة (العلوم الإنسانية) ومجلة (الحياة الثقافية) وغيرها - يمّاً زاخراً وريحانات كل مغتبق.

وقد غبرت وقتاً طويلاً أتأمل هذا العدد، حيث تكاءَدَني وشَقَّ عليَّ تقادع ثلة من الأساتيذ في الغلط، تقادع الفراش في النار، بل إن الأخطاء أرزت إلى ما سوَّدوا بأقلامهم المقحوطة كما تأرز الحية إلى جُحرها، فجاءت كتابات غير قليل من المشاركين في هذا العدد خداجاً غريبة النجار، بعيدة النسب إلى الكلام العربي المبين، قريبة الانتماء إلى محتد أجنبي، وإن خطمت بألفاظ عربية، فهي غريبة الروح، لم تَسِرْ على المناحي والمنازع التي سار فيها الشعراء المفلقون، والأدباء

البلغاء والنقاد النحارير، إذ مرقت كثير من مقالات هذا العدد من طاعة الأنظمة المعجمية والصرفية والنحوية والصوتية، ومن قوانين أحكامها، حتى إن القارئ العادي ليحسب أن الكتابة العربية في هذا العصر مازالت قوساً لم تعط باريها، وزنداً لم تجد مُورِّيها، حيث بزل الفساد واستحكم وقرح فيها حتى بلغ مبلغه في الخبال، وذلك لقلة إلف هؤلاء المنشئين بالعربية الصحيحة، لأن صوت الجهل بالقواعد والأنظمة أقوى فيها من صوت العلم والحذق بأسرار اللغة. إذ ما عسانا نقول عن تصحيفات وغلطات هؤلاء الأساتيذ الذين يفترض فيهم أن يكونوا صوىً ومنارات تهدي الشداة إلى الموارد العذبة الصافية!! وكيف سمح هؤلاء لأنفسهم أن يمتلئوا الألفاظ والتعابير من دون روية حتى ألبسوا العربية أطماراً شائنة؟ وكيف يمكن أن يصدر مثل هذا القصور عمن يجب أن يُعد عيار المحافظة على صفاء العربية، وأساس بنيانها، وسراج المتأدبين المؤتم بهديهم في الصحة والفساد؟ ألم يستنكف هؤلاء من إنشاءاتهم التي جعلوها عطلاً من حلي القواعد، ألم يعلموا أن كتابة المرء مكان عقله؟ ألم يتنبهوا أن الغلط يفعل باللغة ما يفعل الشُرف بالخشب، والساس بالحبوب؟ هل سمعوا في أثناء تعلمهم بنصيحة خلف الأحمر لأبي عبيدة عندما أنشده شعراً فقال له: اخْبَأ هذا الكلام كما تخبأ السِّنورة حاجتها؟ إذا ذهبت القواعد والدقة في التعبير عن هذه النخبة، فما الظن بمن شدا قليلاً من العلم والإلف بالعربية؟ ألم تظهر هذه المقالات أن الحبو نحو الغلط اللغوي أصبح عدْواً، وأن رياح الخطأ الهادئة، أضحت ريحًا صرصراً عاتية لا تبقي ولا تذر إلا ما يبقيه الوشم في ظاهر اليد؟ ألا ينبئ السيل الجرافُ القُحاف من الغلطات اللغوية التي اشتملت عليها كتابات هؤلاء الأغتام أن مستقبل العربية في خطر، وأن ما حلاّها به القرآن الكريم الشعر العربي البليغ بدأ يخبو مع كرور الملوان نتيجة بعدنا عن مدارسة القرآن والحديث، وعدم إلفنا بالشعر القديم، واستسهالنا للعاميات

وأحراش اللغات الأجنبية حتى طما بحر فسادها، وكساد يقتل الفصحى في المفصل ويصيب منها المحَزّ إن استطاع إلى ذلك سبيلاً.

الحق أن للعربية ربّاً يحميها من فوق سبع سماوات كما قال تعالى من سورة الحجر، آية 9 ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ لكن هذه المحافظة الربانية لا ينبغي أن تضع على أعيننا عصابة تجعلنا في غفلة عما يحاك للعربية الفصحى التي يراد لها في السر والعلن أن تُظهر إذعاناً لقبول التغييرات التي تلحق باللغات الهندوأوروبية، سواء صادف ذلك مصلحة، أو لم يصادفها. وإذا كان الدكتور عبدالله بن أحمد الفيفي على حق في تعليقاته على لغة هؤلاء المحاضرين حيث رأى أن «الأوراق المقدمة إلى هذا الملتقى وحدها - بحرصها جميعاً على سلامة اللغات الأخرى، وتفريط معظمها في سلامة العربية، وكذا بالخليط العجيب من المصطلحات المتضاربة التي احتوتها - شاهد على حاضر الضعف والشتات الذي نعيش»[1] وإذا كان يرى أن العربية لا أم لها بيننا اليوم ولا أب!! نظراً للزلازل التي أحدثتها مقالات كثير من هؤلاء الأساتيذ الذين يفضل أن يرموا بما ينشؤون إلى سفط السقط، وأن ينزووا إلى أودية النسيان التي يتوارى فيها الذين تضعهم بعض المناسبات في غير مقامهم، فإنني أؤكد من جبال الأطلس المغربية أنني، وإن لم أرضع العربية من لبان أمي فإنني صرفت جهدي، وجعلت سأوي وسدمي الدفاع عن الفصحى، بل إنني أؤكد أنني لن أدع تنقية العربية من الأوضار حتى تدع الإبل الحنين ولعل نداء النطاسي عبدالفتاح أبو مدين رئيس تحرير المجلة من أوكد المسوغات التي دفعتني إلى تحبير هذه القراطيس التي لا أغزو من خلالها إلا خدمة العربية من دون أن أبالي بإغضاب الكثرة، إيماناً مني أن جفاء الكثرة في الحق أليق من المودة في نصرة الباطل. وقديماً قيل: إن من جرَّعك مُرّاً لتبرأ أشفق عليك ممن أوْجَرك حُلواً لتمرض، ومن خوَّفك لتأمن أبرُّ ممن أمَّنك حتى تخاف. فها أنذا أيها الخنذيذ

أجيب دعوتك - وإن لم توجه لي أي رسالة - التي صدَّرت بها المجلد الثالث عشر من الجزء التاسع والأربعين، تاركاً بُنيَّات الطريق التي لا تخفى على من شدا قليلاً من العلم بأسرار الفصحى، مكتفياً بالغلطات التي تجمع سيئات كُثراً يذهبن الحسنات مبتدئاً بالغلطات التي اشترك فيها غير واحد من هؤلاء الأساتيذ، مبتدئاً وبالله التوفيق بلفظة:

استبدل: وردت هذه اللفظة القرآنية تسع عشرة مرة لدى المحاضرين الفضلاء لكنها لم تُنزَّل في الكلام المنزلة السليمة سوى عند الدكتور حسن غزالة في قوله: «ولا أرى في استبدال الكلمة الأجنبية بالعربية عذراً لأحد»[2] وهو ينْعَى على المترجمين التمسك باللفظة الأجنبية وإهمال اللفظة العربية. أما باقي الاستعمالات لهذه اللفظة الكريمة فقد جاءت لاحنة، مما يثبت بلا ريب إهدار وبال العامية على الإجهاز على ما تبقى من نصاعة الفصحى، من خلال سعيها إلى قلب المعنى الفصيح، في إطار ما يسميه علماء اللسانيات التطبيقية: «التداخلات اللغوية» إذ نقول بالعامية: «بدَّلت أو: استبدلت الدرَّاجة بالسيارة»، قاصدين أن المتروك هو الدراجة. وقد درج كثير من المتفاصحين على نقل هذه الدعوى إلى الفصحى إذ لم يسلم من ارتكب هذا الغلط الذين يعدون أنفسهم أمراء البيان، أو الحرص على إحاطة أنفسهم بهالة تجعلهم في مأمن عن أي مغمز يهدد فحولتهم المزعومة. ولكي أثبت أني لا أطارد حُلماً لا وجود له أعرض على القارئ التعابير الشائنة التي وردت في مقالات الأساتيذ الرهفاء!!

في مقال: مشكلات الترجمة في المصطلح العربي اللساني لمؤلفه مازن الوعر، ورد ما يأتي: «فقد استبدل الأمثلة الإنجليزية التي أتى بها المؤلف جان ليونز بأمثلة عربية ملائمة»[3] وهذا لعمري خطل في الرأي وقلب لما أراد المؤلف حيث تقول أُمَّات المعجمات أن المتروك هو الذي تلحق به الباء، ولذلك يجب عليه أن يورد الجملة على الشكل الآتي حتى يستقيم التعبير: «فقد استبدل بالأمثلة الإنجليزية التي أتى

بها المؤلفون جان ليونز أمثلة عربية ملائمة». وقل الشيء ذاته بالنسبة إلى العبارة التي أوردها المؤلف نفسه في الصفحة السادسة والخمسين قائلاً: «استبدلها بقواعد عربية أكثر تلاؤماً وفهماً للمثقف العربي» حيث إن السليم المراد هي الآتي: «استبدل بها قواعد عربية أكثر تلاؤماً وفهماً للمثقف العربي».

إذا توضح أن: بدَّل وتبدَّل واستبدل تخص أمرين أحدهما هو المتروك، وهو الذي تلحق به الباء، والثاني هو المراد لا تلحقه الباء، كما سيتوضح من الآيات القرآنية والشعر العربي اللذين سيتم الاستشهاد بهما، فإنني سأكتفي بعرض الجمل التي وردت فيها هذه اللفظة من دون أن تراعى خصوصيتها في التركيب العربي الفصيح وهي تباعاً:

جاء في مقال: كيف أدرس ترجمة نصوص مختلفة؟ لمحيي الدين حميدي في الصفحة رقم 156 ما يأتي: «وهو استبدال لفظة أو عبارة بأخرى» ص 418. أما في مقال الترجمة المسرحية واقعها وآفاقها، فقد وقعت المؤلفة إيمان محمد سعيد تونسي ست مرات في هذا الغلط كما يأتي: «استبدل الكلام المباح بما يعني الترفيه والترويح» انظر الصفحة 441 وفي الصفحة 445 نقرأ ما يأتي: «وثانيها عندما يستبدل اسم الحياة بالفعل يحيي» وفي الصفحة 450 أوردت الجملة الآتية: «يستبدل الإثبات بالنفي بغرض التوكيد» وفي الصفحة 458 نقرأ: «واستبدل الرضا بالإصرار والتعنت...».

أما في الصفحة 459 فإن المراد من الجملة الإنجليزية التي أوردتها المؤلفة ?Whene have you been. يؤكد خطل قول المؤلفة عندما تولي لسانها شطر العربية قائلة: «استبدل السؤال عن سبب التأخير إلى السؤال عن المكان». وفي الصفحة 461 تقول الأستاذة: «واستبداله بنبرة حزن متكلف يثير الضحك».

وفي مقال: واقع الترجمة والتعريب في الوطن العربي لمؤلفه عبدالله بن حمد الحميدان يبدو بما لا يدع مجالاً للريب خطل الرأي

في قوله من الصفحة 481: «عملية الترجمة ليست كما يمكن أن يفهمها البعض أي استبدال ألفاظ وجمل وتعابير من اللغة (أ) أي لغة النص المطلوب ترجمته بألفاظ وعبارات من اللغة (ب) أي اللغة التي نترجم إليها». وفي مقال: تمكين الفعل العربي عبر الترجمة للأستاذين: لمياء باعشن وصباح صافي تستوقفني العبارة الواردة في الصفحة 555 حين تقولان: «حتى وإن تغيرت اللاحقة - في مثل كلمة جاهزية التي تنم عن فعل ممكن ومهيأ، وإن استبدلت Bility - بـ: Ness في المرادف الإنجليزي Readiness». وفي مقال: دراسة نظريات الترجمة من القديم إلى الجديد، لصاحبه عبدالوهاب الحكمي تستوقفني العبارة الواردة في الصفحة 607 حيث يقول: «استبدل نص في لغة ما بما يوازيه نص في لغة أخرى» مكرراً لفظة «نص» هكذا من دون أن يكون لهذا التكرار داع في العربية. وفي مقال الترجمة بين النظرية والتطبيق لصاحبه عبدالله بن سعد السهلي نقرأ في الصفحة 668 العبارة الآتية: «يعرف (كاتفورد) الترجمة بأنها استبدال لنص كتب في لغة معينة بنص آخر كتب في لغة أخرى» ملحقاً حرف الجر بالمبدل والمراد معاً الأمر الذي يشعر أن الاثنين متروكان. وفي مقال: دراسات اللغة ودراسات الترجمة لمؤلفه محمد عبدالله آل عبداللطيف نتبين أن الخطأ ذاته وقع فيه المؤلف مرتين هما: «استبدال علامات تحمل رسالة بعلامات في نظام آخر» ص 696، وفي الصفحة 715 يورد ما يأتي: «في استبدال مركز بآخر».

هذه هي حصيلة العثرات التي أحصيتها لهؤلاء الرهفاء الذين فل يراعهم وصدعت حصاتهم وقد يقول قائل: لا يتتبع العيوب إلا معيب، غير أن الذي يشفع لي تعرية خطل هذه الاستعمالات هو الحرص على ألا يستدخل المتلقي مثل هذه التعابير الخداج، فتحدث له تشويشاً في فهم كثير من الآي القرآنية التي وردت فيها هذه اللفظة، ولاسيما أن ابن حزم الأندلسي، وابن عبدالغفور الكلاعي، وابن خلدون

قد حصروا دوافع التأليف وأقسام التواليف ومقاصدها في مجالات هي[4]:

- البحث في موضوع بكر يعرض فيه المؤلف فتوحاته العلمية والمعرفية.
- الشرح والتفسير.
- التلخيص والإيجاز، أو التطويل والتكثير.
- الاختيار حتى قيل: اختيار المرء وافر عقله.
- الترتيب والتهذيب.
- التعقيب والرد والتصحيح.

تأسيساً على هذه الدوافع لم أشأ أن أنظر بعين الشانئ الكاشح إلى موضوعات هذا العدد، بعد أن تبين أن أغلب المقالات نزلت بالعربية إلى كدر الكدر، وحري بمن عمي عن علوم آلتها أن يكون عن إجادة التعبير بها أعمى وأضل سبيلاً، وأن تكون الكلمة في يراعه صانعة وجود زائف، لأنه لا يحسن توظيفها، وقديماً سئل الفيلسوف (كونفوشيوس) عن كيفية إصلاح الأوضاع الاجتماعية فأجاب بالدعوة إلى إدخال النظام على اللغة ووضع الألفاظ في مواضعها، حين لا توضع الألفاظ في مواضعها تضطرب الأذهان، وحين تضطرب الأذهان تفسد المعاملات[5]. ألا تدعو هذه الاستعمالات للفظة (الاستبدال) أن نفهم غير ما أراد رب العزة من هذه الآيات القرآنية التي تقطع دابر كل معترض على ما أومأنا إليه. قال تعالى في سورة البقرة آية رقم 60: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يُخرج لنا مما تنبت الأرض من بقْلها وقثّائها وفومها وعدَسِها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير﴾ حيث يوبخ موسى أنصاره الذين تركوا الذي هو خير وهو المَن والسلوى وأخذهم الهيِّن وهو البقْل والقثّاء والفوم والعدس والبصل. أما الآية رقم 107 من سورة البقرة ذاتها فإنها تثبت بلا ريب ضلال الذين يفضلون الكفر

على الإيمان. حيث قال جل شأنه: ﴿ومن يتبدَّل الكفر بالإيمان فقد ضلَّ سواء السبيل﴾ وفي الآية الثانية من سورة النساء ينهانا الله عز وجل عن أخذ الخبيث وترك الطيب: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدَّلوا الخبيث بالطيب﴾، أما في سورة سبأ، آية رقم 16 فقد وضح فيها سبحانه مصير المعرضين المارقين عن طاعة الله حيث قال: ﴿فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدَّلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خمطٍ وأثل وشيء من سدرٍ قليل﴾. تؤكد هذه الآيات أن تعلم العربية الفصحى يعد من إقامة الدين، لأن القرآن والسنة لا يفهمان إلا بتعلم العربية ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «تعلموا العربية فإنها من دينكم»[6]. وتاريخ اللغة العربية يثبت أن قوة العربية وصفاءها وخلودها مرتبط بالقرآن، وأن حركات التصحيح التي شهدها المشهد اللغوي العربي، سواء من حيث طرد سيل من الألفاظ المارقة من حظيرة الفصحى، أو من خلال المعركة التطهيرية التي تمخضت عنها ظاهرة لحن المولدين، كل ذلك كان الغرض منه نشدان الفهم السليم لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. فهل تنبه هؤلاء الكتبة المقصرون لهذا المقصد؟!

أثناء: تؤكد المعجمات أن هذه اللفظة عندما تستعمل في الكلام من دون الاعتماد على حرف الجر (في) يُقصد منها: أعطاف. قال الجوهري: «والثِّني: واحد أثناء الشيء، أي تضاعيفه»[7]. وفي المعجم الوسيط: «الثني من الوادي والجبل: منعطف والثني من الثوب ونحوه: ما ثني وكفَّ من أطرافه، ويقال: مضى ثنيٌ من الليل: ساعة (ج) أثناء. ويقال: جاء في أثناء الأمر: من خلاله. وكان ذلك في أثناء كذا: في غضونه»[8] أما عندما تستعمل معتمدة على حرف الجر (في) فهي تدل على الظرفية الزمانية = خلال = غضون. وعلى الرغم من أن مجمع اللغة العربية بالقاهرة قد جوز قول الكتّاب: «حدث هذا أثناء كذا»[9] فإن هذا الجواز ليس له من مسوغ سوى كثرة تردد مثل هذه

العبارة على ألسنة بعض الشداة النتفة حيث يفرض منطق تطوير اللغة إبادة المشترك اللفظي والتضاد اللذين يمثلان عنصر ضعف في اللغة، ولذلك يسعى الذوق العام إلى إماتة أحد المعنيين، تسهيلاً للتواصل، وتفادياً لسوء الفهم. من أجل ذلك لا أرى أي مصلحة في استعمال اللفظة (أثناء) مرادفة لغضون وخلال من دون أن يسبقها حرف الجر (في) الذي تكلمت به النحارير الحذاقيون.

والحق أن هناك من أورد هذه اللفظة في هذا العدد صحيحة مثل الرصيف محمود إسماعيل عمار في قوله: «يدافع متى بن يونس في أثناء المناظرة عن الترجمة»[10] كما أوردها محمد خير البقاعي معافاة في مداخلته ثقافة النص المترجم حيث قال في الصفحة 570 من المجلة: «... في أثناء الغزو البابلي...» أما باقي الاستعمالات فقد جاءت مخالفة للصواب حيث استعملها محيي الدين حميدي ست مرات لاحنة كما يأتي: «والتي يتعين تنفيذها أثناء الترجمة» ص 159. «ينبغي شرح المعاني الأخرى للطلبة أثناء مراجعة المعجم...» ص 165. «قد أجيب عنها أثناء مناقشة الأسئلة...» ص 167. «ولكن ينبغي الأخذ في عين الاعتبار أثناء ترجمة النصوص...» ص 170. «وهو يودعه أثناء سفر هذا الأخير...» ص 174. «يصيبها أثناء الترجمة...» ص 207.

كما جاءت اللفظة لاحنة في مقال أميرة داود مرة واحدة في الصفحة 297. وقل الشيء ذاته بالنسبة إلى مقال عفت جميل خوقير بالصفحة 364، ناهيك عن كل من عبدالله بن حمد الحميدان في الصفحة 489 وعبدالوهاب الحكمي في الصفحة 616 وعبدالله بن سعد السهلي في الصفحة 665 وسمير عبدالحميد إبراهيم في الصفحة 752. وسعد البازعي الذي أوردها أربع مرات في الصفحتين 786 و787. وأخيراً فهد بن عبدالله السماري الذي استعملها ثلاث مرات في صفحتي 838 و839.

زيادة الواو من دون فائدة في العبارات الآتية: (لابد وأن) (كما

وأن) (سبق وأن عرفنا) (تبدو وكأنها)... لا يخفى على كل ذي نهية أن طبيعة العربية تأبى الزيادة من دون إفادة معنى. من أجل ذلك فإن العبارات السابقة تثبت فقدان الحس اللغوي السليم لدى مستعمليها، وأن الذي ألجأهم إلى مثل هذه العبارات فراغ ذات أيديهم وضحالة بضاعتهم «حتى إن الخرس أولى بهم من الحديث والكتابة على هذه الشاكلة الشائنة، التي يقذفون فيها بالكلمات الشعثاء الغبراء الممسوخة من مصانعهم اللغوية الرديئة»[11] على هذه الشاكلة:

في مقال نعيمان عاشور تستوقفنا عبارة (لابد وأن) اللاحنة أربع مرات وهي:

«عند الحديث عن عصر المأمون لابد وأن نضع في تصورنا..» ص 144.

«كذلك لابد وأن نقول بلغة عربية واضحة» ص 146.

«من أن اللغة هي كيان حي لابد وأن يتفاعل مع لغات وثقافات أخرى» ص 147.

«إذ لابد وأن يكون للفنون...» ص 148.

كما نصادف هذه العبارة التي لا تسلس على الألسنة، ولا يقبلها الذوق العربي السليم إلا على مضض، تماماً كما يُعلك اللجام، عند كل من مازن الوعر في الصفحة 44 في أثناء قوله: «لابد وأن يصطدم بالمعضلة الضارية جذورها...» وإيمان محمد سعيد تونسي في قولها بالصفحة 440 من المجلة: «لابد وأن يصاغ في لغة سلسة...» ناهيك عن قول عبدالله بن سعد السهلي من الصفحة 663: «اعتقاداً منهم أن المترجم لابد وأن يصقل موهبته».

أما إيراد الأساتيذ لتعابير (كما وأن) (كما سبق وأن) (تبدو وكأنها) (سبق وأن) (سوف لن) التي لم يسمع بمثلها في تعابير آبائنا الأولين والآخرين، فإن هذه العبارات تظهر بلا ريب أن هؤلاء أدعياء

دخلاء في الكتابة العربية، إذ كيف يمكن الجمع بين (سوف) التي تفيد الاستقبال و(لن) التي تنفي المستقبل؟ لا ريب أنه لا يمكن الجمع بينهما إلا كما يجمع الغمد بين سيفين. أما مقال أميرة داود كشغري فقد جمع المغارم اللواتي يحجبن المغانم كما في قولها: «أو على الأقل سوف لن يكون لها نفس الأمر». في كل من الصفحة 298 و299. ناهيك عن تعبيري (كما وأن) (كما سبق وأن) الواردين بكل من الصفحة 280 و291. وغير بعيد عن هذه المغارم نقرأ للباحثة إيمان محمد سعيد تونسي في الصفحة 434 عبارة (سبق وأن)، ولمحمد خير البقاعي عبارة (تبدو وكأنها) بالصفحة 578.

وقبل أن أمسح اليراع من الحديث عن هذه الاستعمالات الشائنة لابد من التنويه بمداخلة الأستاذ معجب بن سعيد الزهراني الذي لم يقع في الذي وقع فيه الآخرون، حيث استعمل (لابد وأن) مرتين بكل من الصفحة 244 و248، كما أورد بكل من الصفحة 244 و249 في ظرف المكان (دون) معتمداً على حرف الجر (من) قائلاً: (من دون) وهو ما نطق به القرآن الكريم في الوقت الذي رأيت أغلب المحاضرين يقولون هكذا (بدون)!! حيث لم يرد هذا الظرف في القران مسبوقاً بحرف الجر (الباء)، وإنما جاء تارة من غير حرف الجر (دون) وتارة أخرى مسبوقاً بمنْ. وقد أورد مثل هذا الاستعمال (بدون) الأساتيذ الآتية أسماؤهم: مَحيي الدين حميدي، ومرتضى غازي سعيد عمروف، وعزت خطاب، وإيمان خطاب، وإيمان محمد سعيد تونسي، ومحمد بن عبدالله العبداللطيف، وسمير عبدالحميد إبراهيم.

أما بالنسبة إلى أخطاء النحو والصرف والإملاء والتعبير، فإن ما حبره الأساتيذ من كلام لا يراعي قدسية لقاعدة نحوية أو صرفية أو إملائية أو تعبيرية، يثبت بلا ريب أن مَن صنيع بدايات وأبجديات القواعد والضوابط اللغوية أحرى أن يضيع غمراتها ولجِّيها، حتى إن القارئ العادي يخال أن بين كتابات الكثرة من هؤلاء الأساتيذ، وبين

العربية الصحيحة مقدار ما بين الضب والنون، إذ لم ينج من هذه الفلطات الفاحشة سوى الباحث عبدالعزيز السبيّل الذي جاءت تعابيره سلسلة صافية صفاء عين الديكة، والباحث حسن غزالة الذي لم يكْبُ إلا في قوله من الصفحة رقم 19: «كما أن التكميبية... حركة واتجاه فنيين»، حيث كان من الواجب رفع صفة الحركة والاتجاه هكذا (فنيان)، ومحمود إسماعيل عمار ابن بجدة العربية، بل جُذَيلها المحكك وعذيقها المرجّب، إذ إن بعض الأخطاء التي جاءت في محاضرته كلها مطبعية مثل: (بن يونس) في بداية سطر الصفحة 102 التي يجب أن تسبقها همزة الوصل (ابن) و(بن مروان) في بداية سطر الصفحة 74 التي يجب أن تسبقها همزة الوصل هكذا (ابن مروان) لأن العربية لا تبتدئ بساكن، والأستاذ غسان السيد، ثم ميجان الرويلي، ومرتضى غازي عمروف. هؤلاء المحاضرون الستة، هم الذين يمكن إعدادهم من أُبَيّنَاء الكلام الذين جلوا باللفظ السليم كل شذرة ونقرة، ذلل لهم القول، ومُهد لهم الصواب، وتجنبوا مواقف الزلل والعثار، وتصرفوا في الكتابة تصرف الذين لا يصدرون إلا عن غزارة واقتدار، فجاءت مقالاتهم عن كل عيب عرية، فانسدت دونها طرق الطعن. أما باقي الأساتيذ فقد بزل الفساد فيما كتبوا، واستحكم وقرح حتى بلغ مبلغه في الخبال، هجنوا العربية، وأدخلوا إليها تعابير شائنة مهلهلة النسج، حتى أوشكت كتاباتهم أن تلحقهم بأدعياء الكتابة بالعربية، إذ نغشت فيها الغلطات والأخطاء حتى عفّت على محاسنها وفضائلها على شاكلة الركاكة التي يقذف بها هذا المنشئ: «يعلق ستانس على عبارة رومان ياكبسون التي تقول إن قواعد الشعر ما هي إلا شعر القواعد، وهي المصادر الشعرية، بأن المصادر الشعرية مكبوتة»[12]. لا شك أن الكتابة مبنية على اقتداء سبل الإبانة والوضوح، أما مثل هذا الكلام، فإن فيه من التخليط والتنافر مقدار ما بين أولاد العلاّت، يصعب جبر نقائصه التي تكرَّرت حتى تكرَّجت، فأصبحت على كل ذي نهية أرمى وأشق.

وإليك أيها القارئ أمثلة تجلو المراد.

أولاً: الأخطاء والغلطات في قواعد الصرف

أ - الأخطاء والغلطات في المطابقة (تذكيراً وتأنيثاً وجمعاً وتثنية وإفراداً):

في مقالة محيي الدين حميدي نقرأ في الصفحة 168 قوله: «تلك التي بين الوحدات الأكبر» والصحيح قول: الكبرى. وفي مقالة أميرة داود كشغري نقرأ: «لهذين المفهومين كما استخدمتا» ص 307. والصحيح: كما استخدما. وفي هوامش مقالة محمد ناصر الشوكاني بالصفحة 335 نقرأ: «يعد من أول الدراسات» = أولى. وفي مقالة إيمان محمد سعيد التونسي نقرأ الغلطات الفاحشة الآتية: «فالنص المترجم يطابق النص الأصلي في عدد فصولها» ص 441 = فصوله. وفي الصفحة 453 تقول: «وقفات الصمت هي أحد الوسائل...» = إحدى، ثم تقول من الصفحة 462: «كما اتضح في المسرحيتين التي تناولتهما» = اللتين، وهلم جرا... وفي مقالة عبدالله الحميدان نقرأ في الصفحة 486: «كما يشير حاتم وميسون في كتابهما... فذكروا» = فذكرا. وفي المقال المشترك بين كل من أحمد بن عبدالله البنيان وإبراهيم بن يوسف البلوي يستوقفني ما جاء في الصفحة 511: «ووضع إحدى المقابلين بين أقواس» = أحد. وقولهما من الصفحة ذاتها: «لا شيء في اللغة غير قابلة للترجمة» = غير قابل. وفي الصفحة 514 يوردان ما يأتي: «ففي كلا الترجمتين» = كلتا. وفي الصفحة 517 نقرأ لهما: «وإذا تصفحنا الحقل الدلالي للفظ في الترجمتين نجد أنها ترجمت...» نجد أنه ترجم. وفي الصفحة 528 يوردان ما يأتي: «استخدم بكثول وكازمرسكي المنهج التوطيني في ترجماتهم» = في ترجماتهما. وفي محاضرة محمد خير البقاعي نقرأ ما يأتي: «هذا ما يسمياه» 566 = ما يسميانه، وفي الصفحة 572 يقول: «على ذينك المجتمعين وعن ثقافتهما». ثقافتيهما. وفي مقال

عبدالوهاب الحكمي يورد في الصفحة 618 ما يأتي: «لابد أن يكون الأسلوب والصياغة متمشيتين» = متماشيين. وفي مقال سعد البازعي نقرأ في الصفحة 794: «لكن بعض أفكاره ومواقفه لا ينسجم مع ذلك الانتماء» = لا تنسجم.

ب - أخطاء وغلطات المطابقة بين العدد والمعدود:

لقد أودع هؤلاء القراطيس التي سودوها من الكلام كل فطير لم يُخمره التفكير والتدبُّر في أبسط قواعد التصريف مثل قول محمد ناصر الشوكاني في الصفحة 329: «مع تجارب مدن المراكز الثلاث...» = الثلاثة، لأن الثلاثة تعود على المراكز، وليس على المدن. وفي مقالة المحاضرَيْن: أحمد بن عبدالله البنيان، وإبراهيم بن يوسف البلوي نقرأ بالصفحة 529 ما يأتي: «تفتقر الترجمات الأربعة» = الأربع. أما بالنسبة إلى مقالة عبدالوهاب الحكمي فنقرأ أخطاء المطابقة بين العدد والمعدود التي يدرجها اللسانيون التطبيقيون ضمن أخطاء القياس الخاطئ، أو توهم الأصالة كما سماها عُمارة بن عقيل عندما جمع (ريح) على (أرياح)، حيث إن الأستاذ عبدالوهاب الحكمي، وقع في أسر التعميم المتسرع في اعتقاده أن: (الاعتبارات) و(الاتجاهات) و(الاحتمالات) جمعت جمع مؤنث سالماً حقيقياً في قوله في الصفحة 623: «تخضع للاعتبارات الثلاث التالية» = الثلاثة. وفي الصفحة 627: «وهذه الاتجاهات الثلاث» = الثلاثة، ناهيك عن قوله في آخر الهوامش التي اعتمد عليها، الصفحة 659: «أربع احتمالات أساسية» = أربعة احتمالات.

ج - أخطاء وغلطات الاسم المنقوص المنوَّن:

هذه الغلطات تبين أن هؤلاء دخلاء في الكتابة، يقولون ما يعرض لهم دون مراعاة أي حرمة لقواعد العربية على هذه الشاكلة:

يقول محيي الدين حميدي في الصفحة 198: «ارتكاب أخطاء

ومعاصي، من دون أن يدرك أن الأخطاء والمعاصي التي اقترفها في حق العربية يصعب رتقها، حيث إن لفظ (معاصي) يجب أن تحذف ياؤها هكذا (معاص). وهو الخطأ نفسه الذي ارتكبه في الصفحة 180 في قوله: «النص قطعة من أدب راقي» = راق. أما عزت خطاب فنقرأ له من الصفحة 348 ما يأتي: «عن موسى عليه السلام كراعي» كراع. أما إيمان محمد سعيد تونسي التي يخطئ العدُّ والحصر غلطاتها فتقول في الصفحة 453: «مع النص وإحراز تلاقي فكري» = تلاق. وفي مقالة عبدالوهاب الحكمي التي جمع فيها أصنافاً من المثالب كما يظهر المثال الآتي الذي جمع فيه بين الخطأ النحوي والصرفي، قائلاً من الصفحة 620: «أن يجعل شخص يقرأ بصوت عالي»، والصحيح: «أن يجعل شخصاً يقرأ بصوت عالٍ». أما محمد بن عبدالله آل عبداللطيف، فيورد في الصفحة 707 ما يأتي: «لا عملية تلقي سلبية» تلقٍ. وفي الصفحة 705 يورد الخطأ ذاته قائلاً: «فالنص يحتمل أوجه فهم ومعاني متعددة» = ومعانٍ.

د - *أخطاء وغلطات الممنوع من الصرف:*

الحق أن سبب قلة هذه الأخطاء في المقالات المشار إليها آنفاً يعود في أحايين كثيرة إلى عدم ضبط تلك المقالات بالشكل، ولذلك لم أقف على سوى خطأين من هذا النوع لدى المحاضرة إيمان محمد سعيد تونسي التي لا أجد أبلغ ما يقال لها إلا كما قال الخليل بن أحمد للأصمعي في يأس عندما تعذر عليه أن يعلمه علم العروض مستشهداً بقول الشاعر:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

إذ نغشت مقالتها بكل أصناف الأخطاء والغلطات. تقول في الصفحة رقم 428: «عندما يصوغ مواقفاً مستمدة من التاريخ» = مواقفَ. وفي الصفحة 439 تقول: «واعتبارها معاييراً للنصوص العربية» = معايير من دون تنوين.

ثانياً: الأخطاء والغلطات النحوية:

هل أقول في هذا الباب، كما قال عمرو بن الأهتم عن الزبرقان بن بدر: رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أقبح ما وجدت، أو أقول كما قال الشاعر:

يصاب الفتى من عثرة بلسانه   وليس يصاب المرء من عثرة الرِّجل

فعثرته بالقول تنهب رأسه   وعثرته بالرجل تبرى على مهل

الحق أني لا أميل إلى القول الأول، ولا إلى القول الآخر، مفضلاً في هذه المناسبة قول طرفة بن العبد:

وإن لسان المرء ما لم تَكنْ لَهُ   حصاةٌ على عوراته لَدَليل

لقد طوى الأساتيذ كشحكم عن قواعد العربية، ووضعوا على أعينهم عصاباً منعتهم من الاقتداء بأساليب الأولين، فأخرجوا من مصانعهم اللغوية المستنسخة بنين وحفدة عربية المظهر، أجنبية الجوهر، عربية الزي، خداج الروح، مارقة من طاعة الأنظمة القواعدية، ومن قوانينها، عطلاً من الحس اللغوي السليم، متسعة الخرق على جهود أولي العزم المخلصين من هذه الأمة، لرتق ما يستطاع رتقه بعد أن بلغ الأمر المذمر، ولم تجْدِ السهام الحوَّابة، التي نطلقها في معاركنا اللغوية من إصابة المحز، فماذا إذن نحن فاعلون أمام هذه الجيوش العرمرمة التي تستولي على الحصون والقلاع، وهل يستطيع السهم الأهزع الذي يصوبه المسلاق عباس علي السوسوة في الشرق، والصيحات التي أرسلها من المغرب أن توقف الزحف الطوفاني الذي لا يبقي ولا يذر للعربية الصحيحة إلا ما يبقيه الوشم في ظاهر اليد؟!

لا شك أن مثل هذه الأخطاء والغلطات من الصنف الذي لا يجاب عنها بجواب، بل تترك وشأنها لتعبر عن منزلة منشئيها، وتظهر

المعرة التي اقترفوها في حق العربية، ناهيك عن بلاء ووبال هؤلاء على التلاميذ والطلبة الذين سيورّثون هذا الزيغ والخطل، على شاكلة هذه الأخطاء والفلطات:

جاء في مقال نعيمان عثمان في الصفحة 145 ما يأتي: «كثرت المكتبات والوراقين» بنصب أو جر لفظة الوراقين دون سبب. والصحيح رفعها هكذا (الوراقون). وفي مقال أميرة داود كشغري نقرأ بالصفحة 280: «وهذا في الحقيقة بعيداً عن الواقع» = بعيدٌ. وفي الصفحة 283 تقول: «والذي يرى أن اللغة جزءاً» = جزءٌ. وفي الصفحة 286 تورد الجملة الآتية: «وهذا يكون متناسب...» متناسباً. ثم تقول في الصفحة 294: «يفترض مستوى معين من التمكن». = مُعيَّناً. وفي الصفحة 308 تقول: «ولأن هذا المفهوم غربياً» = غربي.

وفي محاضرة محمد ناصر الشوكاني التي اضطررت إلى قراءتها، كأنني أقضم حَبَّ الرمان الحامض، نجد أن العربية الفصحى، بل وحتى الفصيحة قد تركت على مَقْرف الصمغة، وابتليت بكل الأوضار، ولم يبق سوى حملها إلى الرمس، حيث مثواها الأخير على هذه الشاكلة:

- «مما شجع عدد غير قليل» ص 314 = عدداً، بالنصب.
- «وتستدعي منا مزيد من البحث» ص 315 = مزيداً، بالنصب.
- «ومن ثم اختراق فضاءه» ص 316 = فضائه بالكسر، وقد يكون هذا الخطأ إملائياً.
- «ولا تقتصر الترجمة بصفتها نشاط ثقافي تبادلي» ص 319 = نشاطاً ثقافياً تبادلياً.
- «بصفتها فضاء افتراضي» ص 321 = فضاءاً افتراضياً.
- «وبات لهذه المجموعة النشطة تأثيراً كبيراً» ص 322 = تأثيرٌ كبيرٌ.
- «بل إن لهم تمركز» ص 322 = والتقدير: إن تمركزاً لهم: اسم إن مؤخر.

- «التي يسافرون إليها كثير» ص 323 كثيراً.
- «من القيم والعادات ليعودون بها» ص 323 = ليعودوا بها.
- «أن هناك جيل جديد من الكتاب» 324 = أن هناك جيلاً جديداً.
- «أن هناك تعريفاً للثقافة سهل وجامع» ص 325 = تعريفاً... سهلاً وجامعاً.
- «يتهافت الكبار البالغين...» ص 326 = البالغون.
- «مما جعل المحافظون» ص 328 = جعل المحافظين.
- «خلق العرب فضاء ثقافي خاص» ص 328 = فضاءاً ثقافياً خاصاً.
- «ولم نلتفت بعد إلى فئات المهاجرين والنازحين... أو القادمون» ص 332 = أو القادمين.
- = «إلى صحيفة نيويورك تايمز والواشنطن بوست واللتان» ص 332 = واللتين.
- «مما ينتج عن هذه الإزاحة صور مشوهة» ص 335 بالهوامش = صوراً مشوهة.
- «ليقومان بمهمة» ص 336 بالهوامش = ليقوما.

وفي مقال عفت جميل خوقير يستوقفني الخطأ النحوي الآتي الذي يرجع إلى عدم حفظ الرتبة في الفصحى لدواع يقتضيها التقديم والتأخير: «كما أن في صورة حب الشاعر للفراشة تشابه أيضاً» 374 = تشابهاً. وفي الصفحة ذاتها تورد الباحثة قولها: «تفعيلة البحر البسيط» = تفعيلة بحر البسيط. أما الباحثة إيمان محمد سعيد تونسي فإنني أقول لها كما قال الشاعر:

إذا ضـيــعــت أول كـل شــيء أبــت أعــجــازه إلا الــتــواء

ولاسيما أن المحاضِرة جاءت البحث من غير بابه فضلّت ولم تهتد إلى الثلمات والفتوق التي أوقعتها في ثوب العربية منذ السطر

الأول من المقالة، وحري لمن ضيَّع الصدر أن يكون للأعجاز أشد تضييعاً.

وهاكم نبذاً من غلطات الباحثة:

- «يعتبر الاهتمام بالإبداع مؤشر حضاري» ص 428 = مؤشراً حضارياً.
- «فالمسرح يفرض على المترجم نوع آخر» ص 429 = نوعاً آخر.
- «فإن هذين النصين يتضمن اختلافات» 432 = يتضمنان اختلافات.
- «التي لم يسميها» ص 445 = لم يسمِّها.
- «ولا يعلم عنها شيء» ص 445 = ... يعلم عنها شيئاً.

«وهذا يوضح اتجاه لدى المترجم» 448 = ... يوضح اتجاهاً لدى المترجم.

- «فهناك تغييراً ملحوظاً» ص 453 = هناك تغيير ملحوظ.
- «والمترجم أستاذاً جامعياً في اللغويات» ص 455 = أستاذ جامعي.
- «أن يعتبروه شخص بائس» ص 458 = يعتبروه شخصاً بائساً.
- «تخريج مترجمين... وآخرون في الاجتماعيات» ص 462 = وآخرين.
- «تنشيط عملية الترجمة لتواكب عصر يتميز بالزخم» ص 463 = لتواكب عصراً.

وفي محاضرة عبدالله بن حميد الحميدان يمكن جرد الأخطاء النحوية الآتية:

- «أي أن أمور كثيرة» ص 490 = أن أموراً.
- «لا تكون مواد الترجمة التي... نصوص عملية» ص 490 = لا تكون مواد... نصوصاً.
- «ويترجم من الأجنبية إلى اليابانية كماً هائلاً من النصوص» ص 499 = يُتَرْجَم... كمٌّ هائلٌ.
- «بل هي هدفاً حضارياً» ص 501 = بل هي هدف حضاري.

وفي المحاضرة المشتركة بين الأستاذين بكلية اللغات والترجمة أحمد بن عبدالله البنيان وإبراهيم بن يوسف البلوي تستوقفنا الغلطان الآتية:

- «ولا تجد لها مكافئ في اللغة» ص 511 = لا تجد لها مكافئاً.
- «ترجمتين باللغة الإنجليزية» ص 512 = ترجمتان.
- «ترجمتين باللغة الفرنسية» نفسه = ترجمتان.
- «ونلاحظ في الترجمة الأولى مثال على التعريب» ص 520 = الأولى مثالاً علي التعريب.
- «نجد أحياناً شرح للفظ بين أقواس» 528 = نجد.. شرحاً.. بين قوسين.
- «حتى تنجح حركة تعريب المصطلح الإسلامي فينبغي له قانوناً ينظمه» ص 529 = يلزمه قانون...

ولا تشذ الباحثتان لمياء باعشن وصباح صافي عن السقوط بالفصحى إلى كدر الكدر على هذه الشاكلة:

- «... أن للترجمة دور مباشر» ص 536 = أن للترجمة دوراً مباشراً.
- «لأن الفعلين نوى وحيا ليس لهما مصدراً مباشراً» ص 549 = نوى وحيى ليس لهما مصدرٌ مباشرٌ.
- «لأن الاسمان لا يدلان على الحدث» ص 549 = لأن الاسمين.

أما محمد خير البقاعي فنورد له الأمثلة الخاطئة الآتية:

- «كان ثلثاه... إلهي» 570 = كاثلثاه... إلهياً.
- «أما الآية السادسة والأربعين» ص 574 = السادسة والأربعون.
- «فكيف فعل أحبار اليهود في الشتات والحواريين في غربتهم» 589 = والحواريون.
- «إن لم يتول عملية الترجمة توحيدي الثقافة والمفاهيم» ص 589 =

مُوَحَّد، إذ ليس هناك أي معنى للفظة التوحيد هنا وبذلك يتضح أن المحاضر صحَّف وخرج عن القاعدة النحوية.

- «فنقل أقواله في هذه الأناجيل نقل بالمعنى» ص 596 = نقلاً بالمعنى.

وفي محاضرة عبدالوهاب الحكمي يمكن الإشارة إلى ما يأتي:

- «أو يكون من عند ذاته أشعار جديدة» ص 612 = أشعاراً جديدة.
- «... فمازالت جهودٌ فردية» ص 614 = فمازالت جهوداً فردية.
- «في عام 1790 أصدر الكسندر.. كتيب» ص 618 = أصدر الكسندر... كتيباً.
- «التي تعتبر نوع من الترجمة» ص 621 = تعتبر نوعاً من الترجمة.
- «إلا أن يكون عنصر وشكل خاصة باللغة» ص 626 = يكون عنصراً وشكلاً خاصاً باللغة.
- «ليس هناك لغتين مترادفتين» ص 628 = ليس هناك لغتان مترادفتان.
- «ومازال هذا الاتجاه سائد» ص 629 = ومازال هذا الاتجاه سائداً.
- «هيكل باشا يصدر قرار» ص 647 = يصدر قراراً.

أما محمد بن عبدالله آل عبداللطيف فيقول:

- «مما جعل هذا المجال مجال واسع ومتشعب... فالترجمة تعتبر مجال حيوي» 681 = والصحيح قول: «مما جعل هذا المجال مجالاً واسعاً ومتشعباً... تعتبر مجالاً حيوياً.
- «كان لهما تأثيراً» ص 688 = كان لهما تأثيرٌ.
- «لم يكن مفراً» ص 693 = لم يكن مفرٌّ.
- «لم تستقصي» ص 694 = لم تستقصِ.
- «وقد طوَّر جُون رويرت فيرث... نموذج لساني» ص 699 = نموذجاً لسانياً.

أما مقالة سمير عبدالحميد إبراهيم، فإنها لم تنج من الوقوع فيما وقع فيه زملاؤه، كما يتضح من الأمثلة الآتية:

- «كانت في معظمها قصص» ص 723 = كانت... قصصاً.
- «لم يكن للأدباء الذين التزموا بترجمة النص نصيباً» ص 725 = لم يكن... نصيبٌ.
- «على أمر من الخليفة أبو جعفر المنصور» ص 728 = من الخليفة أبي جعفر.
- «فلم لا تمت بسرعة» ص 738 = فلم لا تموت بسرعة؟!
- «هناك كتاباً مترجماً» ص 760 = هناك كتابٌ مترجمٌ.
- «انظر نموذج من القصة» بالهامش رقم 18 من الصفحة 779 = انظر نموذجاً.

وفي محاضرة فائز بن علي الشهري، تمكن الإشارة إلى هذه الفلطات:

- «وكأن كل منها تنادي الأخرى» ص 826 = وكأن كلاً منهما.
- «يضاف من معانٍ وشروحاً» ص 826 = من معانٍ وشروحٍ.
- «فالزمن لا ينتظر أحد» ص 828 = لا ينتظر أحداً.

أما محاضرة فهد بن عبدالله السماري، فإنني أورد منها الأخطاء والغلطات الآتية:

- «وإصدار عدداً لا بأس به» ص 833 = وإصدار عدد لا بأس به.
- «لا شك أن له أسباب كثيرة» ص 834 = أن له أسباباً كثيرة.
- «فهو بهذا يريح ويسترح!» ص 849 يريح ويستريح.

ياليت هؤلاء المقصرين في حق العربية أخرسوا شقاشقهم فاستراحوا وأراحوا.. بعد أن أظهرت كتاباتكم أنهم قد انسلوا من فصاحة العربية كما تنسل الحية من خِرْشائها!!

ثالثاً: أخطاء وغلطات التصحيف والتحريف:

التصحيف والتحريف اصطلاحان متقاربان. وقد حاول النطاسيون اللغويون التفريق بينهما فجعلوا التحريف خاصاً بتغيير أحرف الكلمة ورسمها، والتصحيف مصدره الالتباس في نقط الأحرف. «قال المعري: أصل التصحيف أن يأخذ الرجل اللفظ في قراءته في صحيفة، ولم يكن سمعه من الرجال فيغيره عن الصواب»[13]. وقد صحف هؤلاء الأساتيذ وحرَّفوا، وعلكوا العربية عَلْكَ اللجام، وفرَّت عنهم الفصحى، حتى لم يعد بأيديهم منها إلا الزمام، حيث جعلوا ألف المدِّ مهموزة، وأبدلوا السين صاداً، والزاي ذالاً، والفعل الثلاثي رباعياً على هذه الشاكلة:

جاء في الصفحة 443 من مقال إيمان محمد سعيد تونسي ما يأتي: «ونسمع بأذاننا» وهي لا شك تقصد عضو حاسة السمع، وليس فعل النداء للصلاة. وبالتالي يجب عليها أن تستبدل بالألف المهموزة ألف المدِّ هكذا: ونسمع بآذاننا. ومن العجب، والعجائب جمة في هذا العدد من المجلة، أن المحاضر سمير عبدالحميد يقلب الوضع في قوله من الصفحة 756: «وذاع من خلال آذانه وتكبيره» قاصداً الأذان الذي هو النداء للصلاة. والحق أن مثل هذا التصحيف الشائن الذي وقع فيه الأستاذان، لم تنج منه هيئات عديدة في مدينة بني ملال بالمغرب، تجعل نفسها في عداد المصاقعة المفلقين، حيث جاء في مذكرة المجلس العلمي ورابطة علماء ونظارة أوقاف مدينة بني ملال، أن الدروس الوعظية خلال شهر رمضان الكريم لهذه السنة 1424هـ/2003م ستقام قبل آذان العشاء هكذا بالمد!! وهي وثيقة عُلِّقت على أبواب مساجد المدينة جميعها، وكأني بهؤلاء لم يمروا بأبصارهم على الآيات القرآنية التي تميز بين اللفظين: الأذان = النداء للصلاة، والآذان جمع أذن بضم وسكون الذال: قال تعالى من سورة التوبة آية رقم 3: ﴿وأذانٌ من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر...﴾ وقال جل شأنه من

سورة البقرة آية 18: ﴿.. يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾. وغيرها من الآيات الكريمات التي يمرون عليها، ولكنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور!! وفي مقال محيي الدين حميدي نقرأ في الصفحة 205 قوله: «بماذا يمكننا إملاء الفراغ..؟»، وهو يقصد لفظة (ملء) الفراغ وليس تلاوة الفراغ. وفي مقال: ميجان الرويلي تستوقفني الجملة الآتية بالصفحة 260: «بل هي لحمة الثقافة وسديها» وهي تقصد (وسداها). أما إيمان محمد سعيد تونسي التي ارتكبت كل أصناف الغلطات فتقول من الصفحة 454: «وما تذخر به من تراكيب» قاصدة لفظة (تزخر). أما عبدالوهاب الحكمي فيصحف في الصفحة 613 قائلاً: «يفقد قرت في كتابها المذكور». وهو لا يريد أنها ثابتة، وإنما يقصد اعترفت أي (أقرت). ويورد محمد خير البقاعي عجز بيت امرئ القيس من المعلقة مصحفاً، حيث يقول في آخر الصفحة 566: نسيم الصَّبا جاءت برياح القرنفل. أما البيت الشعري فهو:

إذا قامتا تضوع المسك منهما نسيم الصبا جاءت بريّا القرنفل

من دون الحاء هكذا: (ريًا). وفي مقال فائز بن علي الشهري نقرأ بالصفحة 822 قوله: «ولكن ضمن تمرير مصوغاتها الاستراتيجية» وهو يريد قول: مسوّغاتها بالسين وليس بالصاد التي تذكرني بحادثة أبي صالح الذي قال إن العرب تستبدل بالصاد سيناً أو العكس، فقال له محاوره إذن أنت أبو سالح، فخجل من قوله.

رابعاً: أخطاء وغلطات الإملاء:

لكي أبدى الصريح عن الرغوة أؤكد أن الوقوع في مثل هذه الغلطات والأخطاء الإملائية، ينطوي على غير قليل من الغفلة والسهو عن القواعد المقررة في رسم الكلمات، ولاسيما أن اللغة العربية تخلو

- في الغالب الأعم - من شواذ الكتابة مثل: إسحق، وعمرو، وداود، وبسم الله، ومائة، وهذا، كما أنها تكاد تخلو من الأصوات التي تكتب ولا تقرأ، بخلاف الفرنسية والإنجليزية اللتين تعجَّان بسيل من الأصوات التي تكتب ولا تقرأ، كما هو الشأن بالنسبة إلى هذه النبذ من الفرنسية: Fils وBeacirup، وHomme وKnaw وAnswor وUsually وBight، إلخ. إن العربية الفصحى تتوفر على نظام للكتابة، يمثل النطق تمثيلاً سليماً بنسبة كبيرة جداً، «حيث يمكن حصر شواذ الكتابة في قائمة، وتحفيظها إلى المتعلمين في الفترات العمرية المناسبة، وبالتالي يمكن إبادة الأخطاء التي يرتكبونها[14]»، فهل تمكن الأسانيد الأفاضل من مراعاة قواعد الإملاء العرفي في رسم بعض الكلمات العربية التي لا تتوف عن ثلاثين كلمة؟

الجواب البليغ ينجلي في الخطأ المشترك الذي وقع فيه كل من عبدالوهاب الحكمي، وسعد البازعي، حيث أوردا اسم (داود) هكذا: (داوود) على هذه الشاكلة: قال عبدالوهاب الحكمي: «ب - ج - داوود» ص 632. وقال الآخر: «صارت جدة للنبي داوود عليه السلام» ص 791. كما أثبت أكثر من باحث همزة القطع للفظة (اسم) مع العلم أنها من الأسماء العشرة التي تكتب بهمزة الوصل. كما يبدو هذا من قول الباحثة عفت خوقير بالصفحة 381: «ذكر إسم موطن الطيار ناهيك عن قول المحاضرِتين: لمياء باعشن وصباح صافي: «فإسم العلم المؤنث» ص 547. حيث أثبتتا همزة القطع للفظة (اسم) بله مصادر الفعل الخماسي والسداسي الآتية: (الاستعارة، والاجتياح، والاشتقاقية، والانتفاء، والاحتكاك، والاستعانة، والاتصال...) التي كتبت من لدنهما بهمزة القطع، طاويتين كشحهما عن قواعد همزتي الوصل والقطع.

ويظهر أن الأساتيد كابدوا عرق القرب من كتابة الهمزة، حيث إن أغلب الأخطاء الإملائية التي يكون للموقع الإعرابي سبب فيها، تتمظهر في كتابة الهمزة على هذه الشاكلة: يورد أحمد بن عبدالله

البنيان وإبراهيم بن يوسف البلوي ما يأتي: «من حيث إبقائه على صورته» ص 511. مع العلم أن الاسم بعد حيث يرفع على الابتداء، ومن ثمة تكتب همزة (إبقاء هكذا: (من حيث إبقاؤه). وقل الشيء ذاته بالنسبة إلى مقالة لمياء باعشن وصباح صافي عند قولهما في الصفحة 554: «وإن كان انتمائه الفكري» على الرغم من أن رفع اسم كان أشهر من القمر عند الشادي المبتدئ، ولهذا يجب وضع الهمزة على (الواو) هكذا: (كان انتماؤه). وفي الصفحة 551 ترسم الباحثتان همزة (في بنائها) هكذا: «في بناءها عن أسماء جامدة».!! تماماً مثل عبدالله بن سعد السهلي ص 662: «على مستوى أداءهم»! أما موضوع كسر همزة (إن) أو فتحها (أن)، فهو في المحاضرات طويل الذيل قليل النيل، ولذلك أكتفي بالإشارة إليه من دون أن أعرض عثراته التي لا تخفى على من شدا قليلاً من العلم بقواعد الإملاء. وبمعزل عن هذه الغلطات يتعجب المرء من الكيفية التي كتب بها البنيان والبلوي فعل (تَلاَ) حيث أورداه بألف مقصورة في قولهما من الصفحة 509: «وتلى ذلك عدة تراجم»!! كما يأخذني العجب في الكيفية التي كتب بها فعل (دعا) المصرف مع ضمير المفرد الغائب (يدعو) في مقالة عبدالوهاب الحكمي حيث قال في الصفحة 634: «وأخذ يدعوا» هكذا!!

خامساً: أخطاء وغلطات الركاكة في التعبير:

لا ريب أن تحسين هيئات العبارة والتأنق في اختيار مواد بنائها، وإنزالها المنزلة التي تستحقها، لا تقصر عنها، ولا تتجاوزها، بحيث يوضع اللفظ إزاء جاره الذي له به علقة، والسير على المناحي التي سار فيها العباقرة الحاذقون بصناعة الكلام، الذين رفعوا للعربية الفصحى أضواءً ومنارات، هي السبيل المؤدية إلى صيانة العربية وحفظها من طوفان أساليب اللغات الأجنبية، وأحراش اللهجات العامية التي تمزق أحشاء الفصحى، من دون أن يصادف ذلك مصلحة،

أو يدرأ مفسدة ويسد ثلمة، فلا يجد القهرمان النحرير لتلك الألفاظ والعبارات مضرب ظلال، ولا يرى لها مسحب أذيال، وإنما من تعابير خداج، عندما تروز ألفاظها ومعانيها تنبذ نبذ النواة. ولكي أثبت أن كثيراً مما ينشر في صحفنا ومجلاتنا، ليس صفي الكوثر، أقتصر على المرور ببعض التعابير الركيكة في هذا العدد ألطف من مرور الوسن بالأجفان، ضارباً صفحاً عن إيراد كثير من الأدلة خشية الإطالة المملة.

تقول إيمان محمد سعيد تونسي في ركاكة مقصرة من الصفحة 435: «إن فهم المترجم هذا على أنه التصور الصوفي للزهد والتقشف فهو ينحى بالنص»!! أما الدكتور عبدالوهاب الحكمي فقد رمى بالعربية الفصحى بالمنْعِلات، حيث هزمت الركاكة الفصحى في بحثه، وزوت اللغة الإنجليزية العربية الفصحى في حدود ضيقة. انظر إلى مثل هذه العبارات الشائنة: «اتخذ قرار مجلس الجامعة العربية قراراً بإنشاء» ص 633 وقوله من الصفحة 611: «الذي يصاحب إعطاء إلى الإله دينوسويس وجدت قبل هومَر فترة أغاني»!! وقوله من الصفحة 635: «مازال مستمراً الجهد في سبيل التعريب في البلاد العربية ويناقشه وزراء الثقافة العرب في اجتماعاتهم الدورية جميعها نجد مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية...»!! وفي الصفحة 607 يقول: «ونظر لتوخي الدقة نرى أن أغلب الأعمال المترجمة مترجماً ومراجع، كما أن نهجت سلسلة عالم المعرفة» هذا أسلوب مُرّ مُمْقِرٌ هَرِبَتْ عنه الفصاحة هروباً لم يُبْقِ لها أثراً ولا عيناً. ولا يبتعد أسلوب فائز بن علي الشهري عن طريقة الدكتور عبدالوهاب الحكمي، فهو لُمّته في تعابير ما سمعنا بها في كتّابنا الأولين والآخرين. يقول من الصفحة 824: «بشن الحروب ونحوها على الإرهاب على دول إسلامية». وقبل إغلاق هذا الباب الذي سكبت فيه الفصحى على أقلام هؤلاء المنشئين عبرات حرى، يحسن بي الإشارة إلى عبارة شائعة تتردد لدى مفنّينا المعاصرين الذين تشربوا منطق اللغات الأجنبية، يحذونها حذو النعل بالنعل، ويدخلونها فيما يكتبون، معتبرينها من فتوحاتهم المستفرهة،

ناسين أو متناسين، أنها بنت المصانع اللغوية الغربية التي تكتفي بوضع النقاط على الحروف. أما العربية فهي تضع النقاط على الحروف وتحت الأحرف. لذلك فإن عبارة «وضع النقاط على الحروف» الواردة في مقالة محيي الدين حميدي ترجمة رديئة للعبارة الأجنبية: «Mettre les points sur les is». أما العبارة الفصيحة الصحيحة التي نُكْنِي بها عن توضيح الأمر فهي: «وضع النقاط للحروف» لأن هناك من الحروف في العربية ما توضع له النقاط فوق أي (على) ومنها ما توضع له النقاط تحت وبهذا يضل سعي الذين يروِّجون لإنابة أحرف الجر بعضها عن البعض الآخر، لأن هذه الإنابة لا يحسنها إلا من أعرق في البحث عن أسرار العربية، وغاص في يمِّها الذي لا يُنكَش. انظر إلى اختلاف المعنى في هذه العبارات تبعاً لاختلاف حرف الجر: غضبتُ لفلان: إذا كان حياً، وغضبتُ به = إذا كان ميتاً. دعوت عليه = ودعوت له.

سادساً الأخطاء المطبعية:

لا شك أن العدد الهيضل من الأخطاء المطبعية التي اشتمل عليها هذا العدد من المجلة، يدعو المشرفين على هذا الصرح الشامخ، أن يتعهدوا ما ينشر فيها بالتهذيب والتنقيح والتفتيش وإنعام النظر، فلا يرى النور، إلا وقد سلِم من وصمة التحريف والتصحيف الذي قد ينتج عن الأخطاء المطبعية، كما يتضح من خلال استعراض هذه النماذج التي اكتفيت فيها بنظرة الطائر على هذه الشاكلة: «والتي ينبغي أن تميز من المعنى الرجعي إلى المعنى العاطفي» ص 609. بغض النظر عن أن هذه الجملة يحتاج رتقُها إلى تعويض (من) بالظرف (بين) وحرف الجر (إلى) بحرف العطف (الواو)، فإن لفظة (الرجعي) لا معنى لها هناك، ولذلك فإن المراد هو لفظة (المعجمي) ليصبح وضع الجملة على هذه الكيفية: «والتي ينبغي أن تميز بين المعنى المعجمي

والمعنى العاطفي، كما أن لفظة (السابق) الواردة في هذه الجملة تعد من الأخطاء المطبعية التي يقصد بها (السياق) في قول عبدالوهاب الحكمي من الصفحة 609: «ما يحدد المعنى هو السابق بالإضافة إلى الدلالة القاموسية» مع العلم أن لفظة القاموسية تعني الصناعة القاموسية ولذلك يجب أن نستبدل بها لفظة (المعجمية) حتى يستقيم المعنى. كما أن عبارة «إعادة صيغة النص» الواردة بالصفحة 616 قد وقع فيها خطأ مطبعي لأن المراد من ليس هو صيغة، ولكن: صياغة النص. كما أن جملة «إن اللغة العربية المكتوبة توجد الشعوب» الواردة بالصفحة 637، المقصود من لفظة (توجد) هو لفظ (توحد) أما اسم (ميكاليل هاليداي) الوارد بالصفحة 700 فإن المراد منه هو: (ميكائيل هاليداي) وقل الشيء نفسه بالنسبة إلى لفظة (الحث) الواردة بالصفحة 701 من هذه الجملة «في سير الحث التواصلي» إذ إن المراد هو لفظة (الحدث) كما أن الهوامش التي تحمل الأرقام الآتية: 76، 79، 80، 82، 84، 91، 118 ثم 195 من مقال سمير عبدالحميد إبراهيم قد استبدل فيها الألف بالدال هذا (إيوان) مع أن المراد هو: (ديوان). وفي جملة «حيث قدم المجتمع» الواردة بالصفحة 833 يجب أن يستبدل بلفظة (المجتمع) لفظة (المجمع). أما عبارة «لا بأس به من مجمعات المصطلحات» الواردة بالصفحة 833 فالمراد منها هو (معجمات). وقبل أن أختم هذا الباب الطويل الذيل في هذا العدد، أود الإشارة إلى أن الخطأ المطبعي الوارد في رأس الصفحات التي تخص مقال محمد بن عبدالله آل عبداللطيف يستوجب من هيئة تحرير المجلة الاعتذار لما لحق باسم هذا الباحث، حيث تم تحويل دلالة (اللطيف) إلى (الطيف) على شاكلة عبدة الطيف في الجاهلية، أما في الإسلام فقد حرص الرسول الكريم ﷺ على تغيير دلالات الأسماء حتى توافق الشرع الإسلامي، وتبتعد عن بعض الدلالات المنفرة مثل (جعيل، وأهرم، وعاصية، وعتلة، وعبدالطيف...) حيث إن هذا الخطأ المطبعي (عبدالطيف) يشبه في التنذر به العبارة المأثورة الموجهة إلى أحد

العمال: (أحصوا اليهود) حيث تم إسقاط نقطة فوق حرف الحاء فأصبحت العبارة (أخصوا اليهود) فكان ياما كان.

وقبل أن أمسح اليراع عن هذه القراطيس يحسن بي الإشارة إلى كثير من إسهام الحوابة التي أطلقتها الباحثة إيمان محمد سعيد تونسي في ضبط نص الكُرّاز عبدالقاهر الجرجاني من كتاب (دلائل الإعجاز) حيث أوردت المؤلفة في بداية الصفحة 438 ما يأتي: «بحسن الدلالة وتمامها فيما لو كانت دلالة»، بينما الثبت هو: «بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة»[15] وفي النص ذاته تستوقفني لفظتي (يؤتى.. يختار) اللتين أوردهما الجرجاني هكذا: (تأتي... وتختار) لأن الكلام موجه إلى المخاطب المفرد المعلوم. وفي النص الثاني الذي أوردته المؤلفة بالصفحة نفسها أبقت المؤلفة على الخطأ المطبعي الوارد بنص الجرجاني هكذا: «وحسن ملائمة» حيث إن الهمزة هنا يجب أن تكتب على السطر هكذا: «وحسن ملاءمة» كما تخلَّل النص المستشهد به سقوط بعض الكلمات والأحرف على هذه الشاكلة: «وهل يقع في وهم أن تتفاضل الكلمتان» حيث إن الأمل في كتاب الدلائل هو: «وهل يقع في وهم وإن جهد أن تتفاضل...»، كما أن عبارة «تكون هذه مألوفة مستعملة، ولك غريبة وحشية» لا معنى فيها لحرف (لك) لتصبح العبارة السليمة هي: «وتكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية» بله القولة الآتية التي تم إسقاط كلمة (حروف) منها على هذا المنوال: «أو أن تكون هذه أخف» إذ الثابت في الدلائل هو: «أو أن تكون حروف هذه أخف»[16]. أما بالنسبة إلى ظاهرة الترقيم، في هذين النصين، وفي غيرهما مما هو محبر في المجلة فالأمر أدهى وأمر من أن يُحَاط به.

وفي إطار اصطلاح (الشعرية) الذي يفضله عبدالوهاب الحكمي على بعض اصطلاحات المحدثين، نظراً لأسبقية الكُرّاز حازم القرطاجني لهذا الاصطلاح (الشعرية) فإن الباحث عبدالوهاب لم يكلف نفسه مشقة البحث عن النص الملائم الذي يورد فيه القرطاجني

لفظة (الشعرية) مع العلم أن النصوص التي جاءت فيه اللفظة تبقى من الباحث على طرف الثمام، حيث إن الاستشهاد بهذا النص من لدن الباحث: «فما كان من الأقاويل القياسية مبنياً على تخيل وموجودة فيه المحاكاة فهو يعد قولاً شعرياً. لا يفي بالمطلوب مع ملاحظة أن لفظة (تخيل) الذي جاءت في المقالة هي عند حازم: (تخييل). أما النصوص التي تشير إلى اصطلاح الشعرية فهي كثيرة منها قول القرطاجني: «فالأقاويل التي بهذه الصفة خطابية بما يكون فيها من إقناع، شعرية بكونها متلبسة بالمحاكاة والخيالات»[17] أو غيرها التي نصادفها في المنهاج مثل قوله عن الحكيم أرسطو الذي لم يجد في شعر اليونانيين ما هو موجود في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات، واختلاف أنواع الإبداع في فنون الكلام لفظاً ومعنى، وحسن تصرفهم في مناسبة الألفاظ للمعاني مع إحكام مبانيها. إذ لو وجد أرسطو مثل ذلك في شعر اليونانيين «لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية»[18].

وفي إطار فوضى الاصطلاحات التي ليس لها أول وآخر في الثقافة العربية أود التذكير إذا كان ينفع التذكير أن العربية لغة اشتقاقية تنمو وتتطور بوسائل تختلف كثيراً عن وسائل اللغات الهندوأوروبية الإلصاقية، ولذلك فإن النحت - رغم وجود بعض المنحوتات العربية القديمة: مثل مرقسي، وعبشمي وحولق، وكبر... - لا يعد من الوسائل التي نزيد بها من بنين وحفدة العربية، أما المنحوتات المسموعة في القديم فليست سوى موافقات لا تجود بها اللغة على الدوام، ولذلك فإن فتح هذا الباب على الفصحى، يفضي إلى إدخال كثير من الشطط، بل إنه ينتهي إلى العربية بظهور أورام سرطانية يصعب استئصالها، ناهيك عن التعمية وسوء الفهم التي تدخله مثل هذه المنحوتات إلى العربية: (حَبْرَم) = حَبُّ الرمان، و(طِنْفسي) = طب نفسي، و(حَزْضَر) = الحزام الأخضر، و(تقحرة) الذي يشير إليه الباحثان: البنيان والبلوي نقلاً عن الباحث صالح محمود إسماعيل، كما أود الإشارة إلى الفهم المقلوب الذي وقع فيه الباحثان البنيان

والبلوي بالنسبة إلى اصطلاحي (التوطين) و(التغريب) إذ إن التوطين هو الذي يُبقي على اللفظة كما جاءت في النص القرآني: الصلاة = (Assalat). أما اصطلاح التغريب فهو الذي يبحث عن مرادف أجنبي للفظة العربية الصلاة = (Priere).

سابعاً: خاتمة:

هذا غيض من فيض المظاهر التي بدا فيها الأساتيذ المحاضرون يعلكون العربية علك اللجام، وقد غزوت بهذه التلميحات وضع الزُّفَر في الزُّفَر، من دون الحرص على البسط الاستقصائي لكل الثلمات رغبة في الإبقاء من رحيق أزاهير الفصحى ما أدفع به الغُصَّة قبل أن تندرس آثار الفصحى، وتخبو أسرار البلاغة وقد يقول قائل إن اللغة كائن حي يجب أن تتطور وتتغير، غير أن هذا التطور لا ينبغي أن يسير على غير هُدىً، إذ لا تتطور إلا بقانون الأنظمة النحوية والمعجمية والصرفية والدلالية التي فُرِغ من كيفيات إجراء التطور فيها. فإن كنت هديت إلى وضع الهِناء موضع النقب فيما أشرت إليه من مظاهر الزيغ، فتلك كانت بغيتي وسدمي، لأن السكوت عن تلك العيوب قد يضرب على البصائر عصاباً تغري المتعجلين بالاكتفاء بقبسة لا تراعي دقائق الفصحى ومَخْر عبابها. وإذ أعترف أني لست سوى فرع من أيكة النطاسيين الرواد، فإنني أعلم أن آرائي الفطيرة قد لا تبرئ علة، ولا تشفي غلة إذا لم تنهض المجامع اللغوية المنتشرة في الوطن العربي بهذه المهمة رغبة في إنضاج الآراء الفطيرة التي تتفتق عنها الأيام هنا وهناك، قبل أن يبلغ الأمر المدمَّر.

الإحالات

1) علامات في النقد – المجلد 12 – الجزء 48 – تعليقات د. عبدالله بن أحمد الفيفي، ص 848 ربيع الآخر 1424 – يونيو 2003. النادي الأدبي الثقافي – جدة – السعودية.

2) المرجع نفسه، مقال: ترجمة المصطلحات الأدبية وتعريفها. د. حسن غزالة، ص 27.

3) نفسه، ص 55.

4) إحكام صنعة الكلام. أبو القاسم محمد بن عبدالغفور الكلاعي الإشبيلي. تحقيق محمد رضوان الداية، ص 230 و231. دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1966م.

5) اللسانيات وتعليم اللغة العربية وتعلمها، انظر مقالاً لمؤلفه عبدالله آيت الأعشير ضمن هذا الكتاب، ص 154، جامعة مولى إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، سلسلة الندوات رقم 14. منشورات عكاظ، الرباط، أكتوبر 2002م.

6) اقتضاء الصراط المستقيم، تقي الدين بن تيمية، ص 191، ط 1، 1419هـ، 1998م، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب.

7) الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية. إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، الجزء السادس، ص 2294، ط 4، كانون الثاني/يناير 1990. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

8) المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، المجلد الأول، ص 102، ط 2، 1393، 1973م، دار المعارف بمصر.

9) المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات) إعداد محمد التونجي وراجي الأسمر. مراجعة الدكتور إميل يعقوب، الجزء الثاني، ص 744، ط 1، 1414هـ، 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

10) علامات في النقد، العدد نفسه، ص 100.

11) عالم الفكر الكويتية، مقال حسن الأخذ والتناص بين القديم والجديد، عبدالله آيت الأعشير، المجلد 31 - العدد 3 - يناير - مارس 2003، ص 231.

12) علامات في النقد، العدد نفسه، عبدالوهاب الحكمي، ص 629.

13) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. عبدالرحمن جلال الدين السيوطي، شرح وتعليق محمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم ثم علي محمد البجاوي. الجزء الثاني ص 353. طبعة 1409هـ، 1987م. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

14) اللسانيات وتعليم اللغة العربية وتعلمها، عبدالله آيت الأعشير، مقال سابق، ص 172.

15) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر ص 43 ط 3، 1413هـ، 1992م، مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة.

16) المصدر نفسه، ص 45.

17) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبو الحسن حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ص 67، ط 3، 1986م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

18) المصدر نفسه، ص 69.

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية



عبدالقادر بقشي

مقدمة:

شكل التراث العربي القديم كلاً فكرياً واحداً ساهم في بنائه اللغويون، والفقهاء والمحدثون، والأصوليون، والبلاغيون، والنقاد والشعراء وغيرهم. والبحث البلاغي كجزء من هذا التراث، لم يكن منفصلاً عن جهود هؤلاء، وإنما ظل منفتحاً على جميع العلوم العربية كلها. وهذا ما انعكس على كثير من القضايا البلاغية كقضية المجاز التي تعتبر من أكبر المباحث إثارة لجدل الكلاميين والبلاغيين على السواء؛ إذ اتخذوا منها وسيلة أسلوبية لتفسير القرآن الكريم وكشف أسراره البيانية.

ويعتبر كتاب «الأشباه والنظائر» أول مصنف يعرض للوجوه المختلفة للفظ الواحد ليظهر بعد ذلك مصطلح المجاز عند كل من أبي عبيدة (ت 210) في كتابه «مجاز القرآن»، والجاحظ (ت 255هـ) في كتابيه «الحيوان» و«البيان والتبيين»، وينمو نمواً ملحوظاً مع ابن قتيبة (276هـ) في كتابه «تأويل مشكل القرآن». لكن ما إن طالعنا القرن الهجري الرابع حتى تكامل مفهوم المجاز، وتحددت دلالته وأبعاده نتيجة للجدل الكلامي الذي دار بين الطوائف الكلامية طوال القرن الهجري الثالث.

ومن اللغويين والنحاة الذين تناولوا هذا المفهوم بالدرس والتحليل أبو الفتح عثمان بن جني (ت 391هـ). وقبل كشف تصوراته حول هذه القضية لابد أن نشير إلى أن اشتغاله باللغة والنحو لم يمنعه

من الاهتمام بالبحث البلاغي؛ إذ أفرد له أبواباً خاصة من كتابه «الخصائص». تحدث فيها عن مجموعة من الظواهر البلاغية نحو: الحذف، والزيادة؛ والتقديم والتأخير، والتحريف، والاستعارة، والحقيقة، والمجاز وغير ذلك.

وسنحاول من خلال هذه المقالة دراسة قضية المجاز، باعتبارها قطب التفكير البلاغي لدى هذا اللغوي، من جهتين متلازمتين ومتكاملتين هما:

1/ المجاز باعتباره مبحثاً بلاغياً.

2/ المجاز باعتباره مبحثاً كلامياً.

1/ المجاز باعتباره مبحثاً بلاغياً:

عرف البحث البلاغي في القرن الهجري الرابع تطوراً ملحوظاً؛ إذ تكاملت فيه الاصطلاحات البلاغية، وتحددت أبعادها ودلالاتها. وأصبح المجاز بذلك يراد به قسيماً للحقيقة، بعد ما كانت دلالته تتحدد في الكيفية التي يعبر بها عن المعنى ويفسر بها كما نجد ذلك عند أبي عبيدة في كتابه «مجاز القرآن»[1]. وهو المعنى نفسه الذي نجده عند ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن»؛ إذ يعرف المجاز بقوله: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه»[2].

وإذا كان الأمر كذلك، فما هو المفهوم البلاغي الذي ارتضاه ابن جني للحقيقة والمجاز؟ وما هي وظائف المجاز؟ وما علاقته بباقي الظواهر البلاغية الأخرى كالتشبيه، والاستعارة والكناية؟

1/ تعريف الحقيقة والمجاز:

أفرد ابن جني باباً قيماً من كتابه «الخصائص» خصه للحديث

عن «شجاعة اللغة العربية». تناول فيه مجموعة من الظواهر البلاغية: كالحذف، والزيادة، والتقديم، والتأخير والتحريف. ثم عقد باباً خاصاً دعاه: باب في «فرق بين الحقيقة والمجاز»، فجمع بين الحقيقة والمجاز وعرف كل واحد منهما.

يقول معرفاً الحقيقة: «ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة»[3]. وعرف المجاز بقوله: «والمجاز ما كان بضد ذلك»[4].

ويلاحظ أن ابن جني عرف الحقيقة، واكتفى في تعريفه للمجاز بالإشارة إلى أنه ضد الحقيقة، إدراكاً منه أن الأشياء بأضدادها كما يقال. وكأنه يريد أن يقول: والمجاز ما لم يقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة.

وإذا كان المجاز - باعتباره اصطلاحاً بلاغياً - لا يتحقق إلا بتحقق ثلاثة عناصر أساسية هي: النقل، والعلاقة، والقرينة، فإن تعريف ابن جني للمجاز وإن خلا من ذكر تلك العناصر، فإن تحليلاته للأمثلة التي ساقها دليلاً على مجازية بعض الأساليب اللغوية والقرآنية تثبت ذلك وتوضحه. فمفهوم «النقل» لم يرد عنده؛ ولكن كلامه في التعريف أفاد النقل من الحقيقة التي وضعت لها الكلمة إلى المجاز؛ إذ يقر أولاً بالحقيقة اللغوية للكلام، أي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في اللغة نحو قولنا أسد للحيوان المعروف، والشمس للكوكب المعروف. لكن الاستعمال اللغوي لهذه الكلمات يخرجها من وضعها الأصلي إلى وضع آخر لتكسب بذلك معنى جديداً. وهو ما أسماه ابن جني بالمجاز.

من هذا المنطلق يمكن القول: إن ابن جني يقر بالوضع قبل الاستعمال جرياً على مذهبه الاعتزالي. ولذلك «فالاستعمال الحقيقي - عنده - أصل سابق على الاستعمال المجازي. والمجاز متفرع عن الحقيقة»[5]. وبهذا الاعتبار يخرج ابن جني الحقيقة العرفية والشرعية من مفهوم الحقيقة ليلحقها بالمجاز.

أما عن تحقق القرينة - التي تمنع من إيراد المعنى الأصلي، فإن ابن جني أفصح عنها بقول: «لكن لا يفضي إلى ذلك - أي المجاز - إلا بقرينة تسقط الشبهة»[6]. ويقول مرة أخرى «ولو عَري الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر، لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان. ألا ترى أن لو قال رأيت بحراً وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه، فلم يجر قوله، لأنه إلباس وإلغاز على الناس»[7].

أما عن العلاقة التي اشترطها البيانيون المتأخرون للانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فإن ابن جني لم يفصح عنها في تعريفه للمجاز؛ وإنما هي مستمدة من اشتراطه التشبيه أصلاً لازماً في كل تجوز في الكلام كما سنرى ذلك في حديثه عن وظائف المجاز.

وإذ يقسم ابن جني الكلام إلى حقيقة ومجاز، فإن ابن القيم الجوزية يرى في ذلك فساداً يتضمن إثبات الشيء ونفيه؛ ذلك «أن تقسيم الألفاظ مستعملة فيما وضعت له، والفاظ مستعملة في غير ما وضعت له تقسيم فاسد يتضمن إثبات الشيء ونفيه. فإن وضع اللفظ للمعنى هو تخصيص له بحيث إذا استعمل، فهم منه ذلك المعنى، ولا يعرف للوضع معنى غير ذلك. ففهم المعنى الذي سميتموه أو سميتم اللفظ الدال عليه حقيقة، واستعماله على حسب اصطلاحكم مجازاً مع نفي الوضع جمع جمع بين النقيضين»[8].

ولعل رفض هذا التقسيم من قبل ابن القيم، وقبوله من قبل ابن جني وغيره تحكمه اعتبارات كلامية ومذهبية تجسدت في شكل صراع تاريخي بين المعتزلة والأشاعرة. سنقف على بعض مظاهره في القسم الثاني من هذا المقال.

2/ وظائف المجاز:

بعد تعريفه للحقيقة والمجاز، بين ابن جني أهم الوظائف التي يؤديها التعبير المجازي بقوله: «وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن

الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة»[9].

ولقد حرص ابن جني على إبراز هذه المعاني الثلاثة من خلال مجموعة من الأمثلة ساقها دليلاً على ما ذهب إليه: «فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في الفرس: «هو بحر». فالمعاني الثلاثة موجودة فيه. أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي فرس وطرف وجواد ونحوها البحر، حتى إنه إن احتيج إليه في شعر أو سجع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء؛ لكن لا يفضي إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبه، وذلك كأن يقول الشاعر:

عَلَوْتَ مَطَا جَوَادِكَ يَوْمَ يَوْمٍ ... وَقَدْ ثُمِدَ الجِيَادُ فَكَانَ بَحْراً

وكأن يقول الساجع: فرسك هذا إذا سما بغرته كان فجراً، وإذا جرى إلى غايته كان بحراً، ونحو ذلك. ولو عري الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر، لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان. ألا ترى أن لو قال رأيت بحراً وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه، فلم يجز قوله؛ لأنه إلباس، وإلغاز على الناس.

وأما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه.

وأما التوكيد فلأنه شبه العرَض بالجوهر، وهو أثبت في النفوس منه، والشبه في العرض منتفية عنه ألا ترى أن من الناس من دفع الأعراض، وليس أحد دفع الجواهر»[10].

وضع ابن جني من خلال المثال السابق شروطاً إذا تحققت في الكلام صار مجازاً وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه. وهو أمر وإن سلم به السيوطي في كتابه «المزهر»[11]، فإن ابن الأثير في كتابه «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» قد رد ذلك من وجوه مختلفة[12].

وإذ جعل ابن جني التشبيه من لوازم المجاز، فإنه أقر ضمناً بضرورة وجود علاقة بين المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي. وهذا ما

يتبين من خلال إثبات التشبيه في المثال السابق بين جري الفرس وماء البحر.

أما اعتبار قول النبي صلى الله عليه وسلم في الفرس «هو بحر» مجازاً، فقد عده القاضي الجرجاني في وساطته تشبيهاً لا استعارة فيه[13]. وقد جوز عبدالقاهر الجرجاني أن يكون مثل هذا المثال استعارة إذا كان المشبه به نكرة ووقع خبراً، وغمض فيه مكان حرف التشبيه[14]. ومن ثمة فهو يقرر صحة كون التشبيه مجازاً. ويكون حينئذ على وفاق مع ما ذكره ابن جني[15].

3/ صور المجاز وأشكال التصنيف:

توزعت دلالة المجاز في مسارها التاريخي بين اتجاهين[16]:

❖ *اتجاه لغوي*: شرعه أبو عبيدة. وأخذ معه المجاز دلالة عامة[17] تستوعب صنفين من الصور:

- مجازات عبارة عن إشكالات ذات طابع تاريخي تتعلق بتطور اللغة معجماً، ولهجات، وتقنيات كتابة[18].

- مجازات نصية معظمها يثير إشكالات داخل البناء النحوي. وتتعلق بمدى تماسك الجمل داخلياً مثل التقديم والتأخير، والحذف والاختصار، والتكرار، واختلاف الضمائر وغير ذلك من الإجراءات التركيبية[19]، وبعضها الآخر يتصل بنقل الدلالة ومخالفة المعنى لظاهر القول، وإلحاق العوالم والمفاهيم بعضها ببعض. ويرتبط هذا المستوى بما أدخله أبو عبيدة ضمن اختلاف الضمائر، والالتفات، والمجاز المرسل، والحذف، وصور تبادل الأدوات[20].

❖ *اتجاه كلامي*: مرتبط بالأسئلة الكلامية والإعجازية التي أثارها النص القرآني. وقد جسد هذا الاتجاه في بدايته ابن قتيبة الذي تجاوز مرحلة ملاحظة الظاهرة إلى محاولة القيام بعمل اختزالي

لصور المجاز ضمن مقولات كبرى وتفسير فعاليتها في إطار سؤال الإعجاز والكلام. يقول: «وللعرب المجازات في الكلام[21]، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة، والقلب، والتأخير، والتكرار، والإظهار، والإفصاح، والإيضاح، والتمثيل، والتقديم، والحذف، والإخفاء والتعريض، والكناية، ومخاطبة الواحد بخاطبة الجميع...»[22].

فقد قلص ابن قتيبة من البعد اللغوي للمجاز، وأدمجه في نسق جديد يتصل بتبرير الإعجاز لصالح الأسئلة البلاغية والنصية[23].

ويبدو أن ابن جني دفع بهذا الاتجاه الكلامي إلى أقصاه على الأقل حين ربط السؤال البلاغي بهموم أخرى غير بلاغية. والذي يهمنا في هذا الإطار أنه نوع من صور المجاز وصرح بكثرتها؛ لكنه اكتفى بحصرها في نماذج معينة. يقول: «ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة من الحذف، والزيادات، والتقديم، والتأخير والحمل على المعنى، والتحريف»[24].

ويلاحظ أن هذه الصور لا تتعلق بالزيادات والنقصان في تركيب الكلام؛ بل تتسع لتشمل كل صور النقل والإلحاق الدلاليين. فقد جعل من التشبيه أحد أوصاف المجاز الأساسية. وأدرج الاستعارة ضمن نسقه العام: كما يتضح من خلال تعليقه على هذا البيت:

وَوَجْهٍ كَأَنَّ الشَّمْسَ حَلَّتْ رِدَاءَهَا عَلَيْهِ نَقِيِّ اللَّوْنِ لَمْ يَتَخَدَّدِ

جعل للشمس رداء وهو جوهر لأنه أبلغ في النور الذي هو العرض. وهذه الاستعارات كلها داخلة تحت المجاز[25].

والحاصل من كل ما سبق، أن مفهوم المجاز عند ابن جني ظل محتفظاً على دلالته العامة التي يتدخل فيها مع مجموعة من الصور البلاغية الأخرى رغم ما قد يلاحظ من نزوع عام نحو التجريد والتصنيف.

ولعل أهمية الخطوة التي مثلها ابن جني ومن على شاكلته إنما تكمن في التمييز بين البعد الشعري والإبداعي للمجاز، والبعد اللغوي التاريخي[26].

11/ المجاز باعتباره مبحثاً كلامياً:

يمكن القول: إن تاريخ الحقيقة والمجاز هو جزء من تاريخ علم الكلام، بل هو قطبه ولبابه[27]. لذلك لا يمكن أن نفصل البحث البلاغي العربي عن خلفياته المعرفية والكلامية. ولعل هذا ما يفسر أن البلاغة تبدأ حين ينتهي علم الكلام. وليس الانتهاء هنا بمعنى الفصل والقطيعة، ولكنه يعني الاستمرارية والارتباط الوثيق بين ما هو كلامي وبلاغي.

وقد سارع البعض ممن تصدى لتأويل النصوص المتعلقة بالدين إلى الاحتماء بعلم الكلام وعياً منهم أن العلم باللغة وحده لا يكفي في هذا الباب.. يقول الجاحظ بهذا الصدد: «ولو كان أعلم الناس باللغة لم ينفعك في باب الدين حتى يكون عالماً بالكلام»[28].

ويعتبر المجاز من أهم القضايا الخلافية بين المتكلمين واللغويين، والبلاغيين، والأصوليين، وغيرهم. وقد انقسموا حوله إلى ثلاثة شيع: نفاة مع الظاهرية وابن تيمية (ت 728هـ) وابن القيم (ت 751هـ)، وغلاة مثبتة مع المعتزلة، ومعتدلة متوسطة مع الأشاعرة. وقد أشار إلى هذه الاتجاهات عبدالقاهر الجرجاني - وهو أشعري معتدل - بقوله: «ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيماً، وتهدف لما لا يخفى... وقد اقتسمه البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مغرى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة... وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه...»[29].

ولم تكن هذه الانقسامات ذات طابع لغوي فحسب؛ بل هي خلافات عقائدية وكلامية في عمقها الحقيقي. وسنعمل على بيان البعض من ذلك من خلال الوقوف على أثر الاعتزال في مبحث المجاز لدى أبي الفتح بن جني. ونمهد لذلك ببيان موقفه من اللغة وأصلها للارتباط الوثيق بينهما.

1/ مفهوم اللغة:

يعرف ابن جني اللغة بقوله: «عبارة عن أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[30].

يفيد هذا التعريف أن الألفاظ والأسماء، إنما وضعت للإشارة إلى المسميات وأجناس الأشياء. وهذه نظرة معتزلية تؤكد أن هنالك وضعاً للألفاظ متقدماً على الاستعمال[31].

2/ نشأة اللغة:

أشار ابن جني إلى أن اللغة في أصلها إنما نشأت عن تقليد الأصوات الطبيعية[32]. وهذا أمر ينسجم وحقيقة المتكلم في تصور المعتزلة الذي يرجع إلى فعل الكلام لا من قام بالكلام. بمعنى: أن كلام الله فعل لكن من غير حاجة إلى جارحة. وهذه رؤية ترتكز على مبدأ قياس الغائب على الشاهد[33].

3/ أصل اللغة:

لا يمكن أن نفصل قضية المجاز عن تصور ابن جني للغة والمواضعات اللغوية. فرغم مرجعيته الاعتزالية[34]. فإنه لم يستقر على رأي واحد بخصوص أصل اللغة أهي توقيف أم اصطلاح؟. فقد قرر بداية بأن اللغة اصطلاحية: «هذا موضع محوج إلى فضل تأمل غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي»[35]. ثم عادة ثانية فسلم بالتوقيف والإلهام استناداً إلى قوله

تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾. فقال: «واعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنقير والبحث عن هذا الوضع، وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرقة ما يملك على جانب الفكر (...) وانضاف إلى ذلك وراء الأخبار المأثورة بأنها من عند الله، تقوى في نفسي اعتقاد كونها توقيفاً من الله سبحانه»[36]. وهكذا يبدو أن ابن جني قال بالاصطلاح والتوقيف معاً. وهذا لا ينافي مرجعياته التي تؤكد على التطور التاريخي لمعاني الكلمات اللغوية وتجددها، ونقل أسماء الأشياء من معنى إلى آخر، ليقود هذا النقل في الأخير إلى مفهوم المجاز[37].

4/ المجاز وتأمين الاعتقادات الدينية:

إذا كان ابن جني في تصوره للغة وأصلها ثم الكلام قد صدر عن رؤية اعتزالية، فإن ذلك سينعكس لا محالة على تصوره للمجاز.

وبناء على هذا يمكن القول: إن التوسل بالمجاز، بحمل الكلام على غير ظاهره، يعتبر شكلاً من أشكال الجدل الكلامي الذي أثاره المعتزلة والأشاعرة وغيرهما في الفكر العربي الوسيط. فقد خاضوا في آيات الصفات الإلهية التي ورد فيها ذكر الوجه، واليد، والساق وغيرهما، فتناولوها بالتأويل جرياً على مذهبهم في نفي الصفات، وتجنباً لكل ما من شأنه أن يوقعهم في التشبيه والتجسيم. لهذا نجد ابن جني قد عقد باباً خصه لما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية، وصفه بقوله: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية. وذلك أن أكثر من ظل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه، ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها[38]. وحاز عليهم بها وعنها (...) ولو كان لهم

أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها»[39].

إن المعرفة الحقة بعلم العربية هو السبيل الوحيد لتجنب التشبيه والتجسيم، وهو الأداة الحقة لتأويل النصوص الدينية التي يوهمها ظاهرها بذلك.

5/ المجاز والتأويل:

لما كان علم العربية هو المؤمّن للاعتقادات الدينية من الشرك، فإن المجاز في تصور ابن جني هو الوسيلة والطريقة المثلى إلى ذلك. ولهذا نجده يقول: «وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز. وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة»[40]. أبرز فيه «أن اللغة مقبرة للمجازات»[41]، وذلك بقوله: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»[42]. فقد أقر أولاً أن أكثر اللغة العربية مجاز لا حقيقة، ثم خصص حكمه «وذلك عامة الأفعال»[43].

فالمجاز، إذاً، هو الوسيلة الأسلوبية لتأويل النصوص الدينية التي تؤدي إلى التشبيه. ولذلك نلفيه ينعى على الظاهرية الذين يكتفون بالتسليم بظاهر الآيات القرآنية وإثبات الصفات. ومقابل ذلك يتمسك بالتأويل فيقول: «وأما قول من طغى به جهله، وغلبت عليه شقوته حتى قال في قوله الله تعالى: ﴿يوم تكشف عن ساق﴾ أنه أراد به عضو القديم وأنها جوهر كهذه الجواهر الشاغلة للأماكن، وأنها ذات شعر، وكذا وكذا مما تتابعوا في شناعته وركسوا في غوايته فأمر نحمد الله على أن نزهنا عن الإلمام بحراه، وإنما الساق هنا يراد به شدة الأمر، كقولهم قد قامت الحرب على ساق. ولسنا ندفع مع ذلك أن الساق إذاأريدت بها الشدة فإنما هي مشبهة بالساق هذه التي تعلق، وأنه إنما قيل ذلك لأن الساق هي الحاملة للجملة، المخصصة لها فذكرت هنا

لذلك تشبيهاً وتشنيعاً. فأما أن تكون للقديم تعالى جارحة ساق أو غيرها، فنعوذ بالله من اعتقاده أو الاجتياز بطواره[44].

فقد تبين أن ابن جني يصدر في تصوره للمجاز عن رؤية اعتزالية حول الكلام الإلهي أهو قديم أم محدث، وحول الصفات الإلهية. ولذلك بالغ انسجاماً مع هذه المرجعية، في القول: إن أكثر اللغة العربية مجاز؛ بل إنه أغرب وذهب أبعد من ذلك إلى أن الجملة العربية المشكلة من فعل وفاعل ومفعول به فيها أكثر من مجاز واحد. الأول من جهة الفعل، والثاني في المفعول نفسه.

5-1/ المجاز من جهة الفعل:

وقد مثل له بقوله: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة. وذلك عامة الأفعال؛ نحو قام زيد، وقعد عمر، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك قام زيد، معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل. ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الماضي، وجميع الحاضر، وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم؛ هذا محال عند كل ذي لب. فإذا كان كذلك علمت «أن قام زيد» مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع، والمبالغة، وتشبيه القليل بالكثير. ويدل على انتظام ذلك لجميع جنسه أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل فتقول: قمت قومة وقومتين، ومائة قومة...»[45].

اعتمد ابن جني في قوله بالتجوز من جهة الفعل، على رأي شيخه أبي علي الفارسي الذي أشار إليه بقوله: «قال لي أبو علي: قولنا قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد/ ومعناه أن قولهم: خرجت فإذا الأسد تعريفه هنا تعريف الجنس، كقولك: الأسد أشد من

الذئب، وأنت لا تريد أنك خرجت وجميع الأسد الذي يتناولها الوهم على الباب. هذا مجال واعتقاده اختلال، وإنما أردت خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب. فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً، لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه»[46].

ولم يقر ابن جني الاستعمال المجازي للفعل في أساليب اللغة فقط؛ بل وفي أفصح الكلام وهو القرآن الكريم. وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضاً، لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قيام عمرو...»[47].

وإذا جاز ما أثبته ابن جني في النص أعلاه، فإن المتكلم لن يتخلص من المجاز في جميع ما يقوله. وهذا بالضرورة «يستلزم تعبير الخالق سبحانه عن التكلم بالحقيقة أمراً أو خبراً، فإن أوامره سبحانه كلها بالأفعال، وأخباره عن نفسه وخلقه عامة بالأفعال (...). وإذا كانت هذه - يقصد الأفعال - مجازاً فكيف يصنع من أراد أن يتكلم بالحقيقة...»[48].

2-5/ المجاز من جهة المفعول:

مثل له ابن جني بقوله: «... وكذلك قولك ضربت عمراً مجازاً أيضاً من غير جهة التجوز في الفعل - وذلك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه - ولكن من جهة أخرى؛ وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربت زيداً ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه أو ناحية من نواحي جسده؛ ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء ببدل البعض فقال: ضربت زيداً وجهه أو رأسه...»[49]. وبرغم احتياط الإنسان في كلامه وتقييده له بالبدل كقولنا ضربت زيداً وجهه أو رأسه لا رأسه كله، فإنه مع ذلك في تصور ابن جني مجاز. يقول بهذا الصدد: «ألا تراه قد يقول: ضربت زيداً رأسه فيبدل للاحتياط، وهو إنما ضرب ناحية من رأسه لا رأسه كله. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا، فيقول: ضربت زيداً وجهه الأيمن أو ضربته أعلى رأسه

الأسمق. لأن أعلى رأسه قد يختلف أحواله فيكون بعضه أرفع من بعض»[50].

يفيدنا هذا النص في الإشارة إلى أن المجاز واقع في اللغة من جوانب متعددة: من الأفعال والمفاعيل، والتوابع كما رأينا في مجاز البدل. وبذلك يتسع مفهوم المجاز عند ابن جني ليشمل بعض الأساليب اللغوية والنحوية.

6/ توكيد المجاز ومسألة الكلام الإلهي:

تعتبر مسألة التوكيد من المباحث اللغوية والبلاغية التي أثارت جدالاً بين اللغويين، والبلاغيين، والمتكلمين وغيرهم. وقد أشار ابن قتيبة بهذا الخصوص إلى: «أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد بالتكرار فتقول: أراد الحائط أن يسقط ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة. وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً. والله تعالى يقول: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ فوكد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز»[51].

يفهم من خلال هذا النص أن تقوية الكلام بالتأكيد من علامات الحقيقة. وهو أمر وإن سلم به ابن القيم[52]، فإن ابن جني، جرياً على مذهبه في الاعتزال، يعتبر «وقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها. حتى إن أهل العربية أفردوا باباً لعنايتهم به وكونه مما لا يضاع ولا يهمل مثله كما أفردوا لكل معنى أهمهم باباً، كالصفة، والعطف، والإضافة، والنداء، ونحو ذلك...»[53].

وبهذا الاعتبار فإن التوكيد عند ابن جني لا يحول المجاز إلى حقيقة؛ بل على العكس من ذلك يقوي ويدعم صفاته المجازية. يقول بهذا الخصوص: «ويدلك على لحاق المجاز بالحقيقة عندهم وسلوكه طريقة في أنفسهم أن العرب قد وكدته كما وكدت الحقيقة، وذلك قول الفرزدق:

عَشِيَّةَ سَالَ المِرْبَدَانِ كِلاَهُمَا سَحَابَةُ مَوْتٍ بِالسُّيُوفِ الصَّوَارِمِ

«إنما هو مربد واحد، فثناه مجازاً لما يتصل به من مجاورة، ثم إنه مع ذلك وكده وإن كان مجازاً ...»[54].

وقد تبدو الصلة بين قضية لغوية وبلاغية - كقضية المجاز - وبين مسألة الكلام الإلهي بعيدة جداً، إلا أن آراء ابن جني بخصوص توكيد المجاز تعكس ذلك بوضوح.

وتعتبر الآية الكريمة ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾[55] من الآيات التي اشتدت حولها الخصومة بين المتكلمين. وقد عدها أهل السنة من قبيل الحقيقة؛ ذلك أن أفعال المجاز - فيما يشير ابن قتيبة لا تخرج عن المصادر ولا تؤكد بالتكرار أو غيره[56]؛ إذ إن فعل التكلم في هذه الآية أكد باستخدام المصدر وهو «التكليم» فخرج بذلك عن نطاق المجاز ودخل في دائرة الحقيقة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لأهل السنة، فإن ابن جني - كمعتزلي - اعتبر تلك الآية مجازاً، ومثل بها لتوكيد المجاز بقوله: «ومثل توكيد المجاز فيما مضى قولنا: قام زيد قياماً. وجلس عمرو جلوساً، وذهب سعيد ذهاباً، ونحو ذلك لأن قولنا: قام زيد ونحو ذلك قد قدمنا الدليل على أنه مجاز. وهو مع ذلك مؤكد بالمصدر. فهذا توكيد المجاز كما ترى. وكذلك أيضاً يكون قوله سبحانه: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ من هذا الوجه مجازاً على ما مضى...»[57].

إن ابن جني وإن اعتبر قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ مجازاً من جهة توكيد المصدر، فإنه عدها حقيقة من جهة الكلام: فذكر أن نسبة الكلام إلى الله سبحانه حقيقة لا مجازاً. يقول: «... وأما قول الله عز وجل: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ فليس من باب المجاز في الكلام بل هو حقيقة..»[58].

يمنحنا هذا الرأي انطباعاً مفاده أن المعتزلة وإن سلمت بحقيقة

الكلام، فإن كيفيته تظل بالنسبة إليهم محل خلاف، وقد ذهب أبو الحسن الأشعري - بهذا الخصوص - أن الله خلق لموسى كلاماً في الشجرة فكلم به، وأحدثه ثم صار متكلماً به. وهذا ما لم يسلم به ابن جني؛ إذ أشار إلى أن الكلام لو كان في الشجرة لكانت أحق بنسبة الكلام إليها على سبيل الحقيقة[59]. بالإضافة إلى «أن المتكلم منا إنما يستحق هذ الصفة بكونه متكلماً لا غير، لا لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلماً حتى يحرك به آلات نطقه...»[60].

ولعل هذا الرأي ينسجم وموقف المعتزلة من مسألة الكلام الإلهي؛ إذ إن «كلام الله تعالى هو فعل، ومعنى وصفنا الله تعالى بأنه متكلم أنه فعل الكلام، لكن من غير حاجة إلى جارحة أو أداة...»[61]. وهذا المعتقد هو الذي أدى بالمعتزلة إلى «اعتقاد أن القرآن مخلوق لأنه مؤلف من حروف منظومة، وأصوات مقطعة، يتقدم بعضها بعضاً وله بداية وله نهاية...»[62].

ومن الآيات القرآنية التي تناولها ابن جني بالدرس والتحليل قوله تعالى: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾[63]. وقد أثبت أهل السنة صفة العلم لله سبحانه وتعالى مع تنزيهه عن المثل والتشبيه لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾. في حين تناولها المعتزلة بالتأويل ونفوا عن الله عز وجل صفة العلم جرياً على مذهبهم في نفي الصفات. يقول ابن جني بهذا الخصوص «فأما قوله سبحانه: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ فحقيقة لا مجاز؛ وذلك أنه سبحانه ليس عالماً بعلم، فهو إذاً العليم الذي فوق ذوي العلوم أجمعين. ولذلك لم يقل: وفوق كل عالم عليم - لأنه - عز اسمه - عالم، ولا عالم فوقه»[64].

وقد بنى ابن جني كلامه بخصوصه صفة العلم على أصل من أصول المعتزلة حاصله أن الله سبحانه وتعالى لا يدخل في «ذي العلم»؛ وإنما هو عالم بذاته لا بعلم زائد على ذاته كما يقول أهل السنة. وعلى

ذلك، فالآية على عمومها ليست في حاجة إلى تخصيص عند المعتزلة. أما عند أهل السنة «فذوو العلم» يشمل الله سبحانه فيجب عندهم تخصيص «ذي العلم» بغير الله سبحانه. والتخصيص والتقييد ضرب من المجاز[65].

خاتمة:

بعد تتبعنا لتصور ابن جني حول قضية المجاز وأبعادها الاعتزالية، نخلص إلى جملة من الملاحظات نجملها فيما يلي:

1/ *المنهج*: اعتمد ابن جني في تناوله لقضية المجاز منهجاً محكماً، يتميز بمجموعة من المميزات هي:

- *أسبقية القاعدة على المثال*: إذ إنه بعد أن عرف الحقيقة والمجاز، ذيل لذلك بمجموعة من الأمثلة توضح ما كان مبهماً، وتفصل ما كان مجملاً.

- *التحليل الدقيق*: يتضح ذلك من خلال كثرة الأمثلة التي ساقها دليلاً على مجازية كثير من الأساليب اللغوية والقرآنية.

- *خاصية الجدال*: وهي خاصية طبعت أسلوب ابن جني في التحليل؛ إذ إنه غالباً ما يستحضر آراء الآخرين في قضية من القضايا التي يعرض لها. ولتمكين آرائه في ذهن الخصم يلجأ إلى الإكثار من الأمثلة. وقد عبر عن هذه الخاصية بشكل واضح في قوله عن وقوع التوكيد في اللغة العربية، وكونه دليلاً على شياع المجاز فيها: «وبينت منذ قريب لبعض منتحلي هذه الصناعة هذا الموضع – أعني ما في ضربت زيداً، وخلق الله ونحو ذلك – فلم يفهمه إلا بعد أن بات عليه وراض نفسه فيه واطلع في الموضع الذي أومأت له إليه، فحينئذ ما تصوره، وجرى على مذهبه في أن لم يشكره...»[66].

- *الإشارة إلى مصادره*: يتضح ذلك من خلال استئناس ابن جني ببعض آراء شيوخه لتوضيح آرائه. ومن الشيوخ الذين ذكرهم في تناوله للمجاز: أبو علي الفارسي.

2/ *المجاز بين البلاغي والكلامي*: إن السؤال المطروح بهذا الصدد: لماذا أفرط ابن جني في القول بالمجاز؟.

إن توسيع ابن جني في أمر المجاز راجع في اعتقادنا إلى مذهبه الكلامي في تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم بناء على الأصول المقررة عند المعتزلة. وليس العيب في تواشج ما هو بلاغي بما هو كلامي، ولكن العيب أن يفسد أحدهما الآخر. وهذا ما وقع فعلاً لابن جني، إذ جنى عليه مذهبه الكلامي. يتضح ذلك من خلال مجموعة من آرائه بخصوص قضية المجاز مثلاً:

- *ادعاؤه أن أكثر اللغة مجاز*: وأنه يشمل جميع مكونات الجملة العربية: الفعل والفاعل والمفعول.
- *إنكاره للحقيقة العرفية والشرعية*: كما يتضح من خلال تعريفه للحقيقة والمجاز.
- *ادعاؤه أن أفعال الله مجاز*.

3/ المصطلح البلاغي: إن تعريف ابن جني للمجاز وإن بدا عاماً مستبهماً، فإن أمثلته توضحه، وتذهب عنه كل ما من شأنه أن يخل به كاصطلاح بلاغي واضح ومتكامل.

وإذا كان ابن جني قد جعل التشبيه أصلاً لازماً لكل تجوز في الكلام، فإن ذلك يفيد أن المجاز عنده مبني على المشابهة. وهو ما يمنحنا انطباعاً مفاده أن مفهوم المجاز عنده يقترب من مفهوم الاستعارة كما حدد لدى البلاغيين المتأخرين. أي استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اللغة لعلاقة المشابهة. ومعنى هذا أن المصطلح البلاغي عند ابن جني لم يتحدد بعد تحديداً شاملاً؛ ذلك أن كثيراً من

الأمثلة التي مثل بها للمجاز تدخل فيما اصطلح عليه عند المتأخرين بالاستعارة بالكناية والمجاز المرسل كما يتضح من قوله: «وكذلك قوله سبحانه: ﴿وأدخلناه في رحمتنا﴾[67]. هذا هو مجاز. وفيه الأوصاف الثلاثة...»[68]. ففي الآية الكريمة استعارة بالكناية شبهت فيها الرحمة بمكان فحذف المشبه به ودل عليه بلازمه وهو الإدخال. كما أن في الآية تجوزاً بالرحمة عن الجنة وذلك بإطلاق السبب على المسبب وهذا مجاز مرسل عند البيانيين المتأخرين.

وأياً كان تقويمنا لجهود ابن جني - كلغوي ونحوي - فالذي لا شك فيه أنه حاول أن ينض بالبحث البلاغي وقضاياه انطلاقاً من أسئلة غير بلاغية.



الهوامش

1) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، 19/1.

2) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 20.

3) الخصائص، 442/2.

4) نفسه، 442/2.

5) عبدالعظيم المطعني، المجاز في اللغة وفي القرآن بين مجوزيه ومانعيه، 96/1.

6) الخصائص، 442/2.

7) نفسه، 442/2.

8) مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية المعطلة، 10/2.

9) الخصائص، 442/2.

10) نفسه، 442/2-443.

11) السيوطي، المزهر في علوم اللغة، وأنواعها، 356/1.

12) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 74/1-75.

13) القاضي الجرجاني، الوساطة، ص: 41.

14) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 285.

15) عبدالقاهر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص: 314.

16) محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 148.

17) مجاز القرآن، 19/1.

18) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 103.

19) نفسه، ص: 104.

20) نفسه، ص: 105.

21) نفسه، ص: 150.

22) تأويل مشكل القرآن، ص: 20.

23) محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 149.

24) ابن جني، الخصائص، 446/2.

25) نفسه، 445/2.

26) محمد العمري، «المجاز في حوار المركز والهامش»، ص: 93.

27) لطفي عبدالعزيز، فلسفة المجاز، ص: 46.

28) الحيوان، 15/3.

29) أسرار البلاغة، ص: 391. وينظر محمد العمري، «المجاز في حوار المركز والهامش»، ص: 92.

30) الخصائص، 33/1.

31) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 30.

32) الخصائص، 47/1.

33) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 23.

34) أشار ابن القيم إلى أن هذا الرجل يعني ابن جني وشيخه أبا علي الفارسي من كبار أهل البدع والاعتزال. ينظر: مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية المعطلة، 45/2. وينظر أيضاً جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 10/1.

35) الخصائص، 40/1.

36) نفسه، 47/1.

37) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص: 121.

38) الخصائص، 245/3.

39) نفسه، 247/3.

40) نفسه، 447/1.

41) محمد العمري، «المجاز في حوار المركز والهامش»، ص: 93.

42) الخصائص، 447/2.

43) نفسه، 447/2.

44) نفسه، 251/3.

45) نفسه، 2/447-448.

46) نفسه، 2/447-448.

47) نفسه، 449/2.

48) ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، 98/2.

49) الخصائص، 450/2.

50) نفسه، 450/2.

51) تأويل مشكل القرآن، ص: 111. وينظر أيضاً المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 262/1.

52) مختصر الصواعق المرسلة، 98/2.

53) الخصائص، 451/2.

54) نفسه، 453/2.

55) سورة النساء، الآية: 164.

56) تأويل مشكل القرآن، ص: 111.

57) الخصائص، 456/2.

58) نفسه، 454/2.

59) نفسه، 454/2.

60) نفسه، 454/2.

61) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 22.

62) نفسه، ص: 22.

63) سورة يوسف، الآية: 76.

64) الخصائص، 455/2.

65) ينظر بهذا الخصوص مقدمة محقق كتاب الخصائص، 71/1.

66) الخصائص، 451/2.

67) سورة الأنبياء، الآية: 75.

68) الخصائص، 443/2.

المصادر والمراجع

❖ ابن الأثير.

1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط 1، 1959م.

❖ الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر.

2) الحيوان، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1969م.

❖ الجرجاني عبدالقاهر.

3) أسرار البلاغة، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الفكر.

❖ الجرجاني القاضي عبدالعزيز.

4) الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح أبو الفضل إبراهيم/ وعلي محمد البجاوي، دار القلم، بيروت، لبنان.

❖ ابن جني أبو الفتح عثمان.

5) الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

❖ حسين عبدالقادر.

6) أثر النحاة في البحث البلاغي، دار مصر للطبع والنشر، الفجالة.

❖ ابن خلكان:

7) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1970.

❖ ابن رشيق القيرواني.

8) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط 4، دار الجبل للنشر والتوزيع، 1972م.

❖ أبو زيد أحمد.

9) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ط 1، دار الأمان، الرباط، 1989م.

❖ أبو زيد نصر حامد.

10) إشكالية القراءة وآليات التأويل، ط 2، المركز الثقافي العربي، 1972م.

❖ السيوطي جلال الدين.

11) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الفكر للطباعة والنشر، دار الجبل.

❖ أبو عبيدة معمر بن المثنى.

12) مجاز القرآن، ط 1، الناشر: محمد سامي أمين، الخانجي الكتبي، مصر، 1959م.

❖ العمري محمد.

13) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999م.

14) «المجاز في حوار المركز والهامش»، مشاركة في إحدى الندوات العلمية بمراكش.

❖ ابن قتيبة الدينوري.

15) تأويل مشكل القرآن، ط 3، المكتبة العلمية، 1981م.

❖ ابن القيم الجوزية.

16) مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية المعطلة، اختصره محمد الموصلي، مكتبة الرياض الحديثة.

❖ لطفي عبدالبديع.

17) فلسفة المجاز، ط 1، القاهرة.

❖ المطعني إبراهيم عبدالعظيم.

18) المجاز في اللغة وفي القرآن بين مجوزيه ومانعيه، عرض وتحليل ونقد، ط 1.



اليوطوبيا في رحلات العرب إلى الغرب



عبدالنبي ذاكر

الصورة أولاً وقبل كل شيء سراب. وهي في كل الأحوال لا تخرج عن أن تكون مؤشر وهم أو بوتقة إيديولوجيا أو سرداب يوطوبيا خاصة بوعي (فردي أو جمعي) يحلم بالغيرية، وينتج تصوراً (imagerie) عن الآخر عبر حلم (réverie) مشبوب. ولا يبعد هذا الحلم بالغيرية عن أن يكون صادراً عن وعي مشدوه أو وعي نقدي. وقد يخدم الوعي النقدي الذاتي – أساساً – الوعي المشدوه أو المنبهر ويعضده لتوليد الاحتمال اليوطوبي. لكن كيف يتأتى ذلك؟ هذا ما سنرصده من خلال الاقتراب من مفهوم اليوطوبيا أولاً، وثانياً من خلال معاشرة بعض تجليات اليوطوبي في المحكي الرحلي واستبطان آليات اشتغاله وآفاق انشغاله.

من المعلوم أن لفظ يوطوبيا (Utopie) مؤلف من لفظتين يونانيتين هما: «طوبّوس» (topos ومعناها المكان، و«أو» (ou) ومعناها ليس. فمعنى اليوطوبيا إذن ما ليس في مكان، وهو الخيالي أو المثالي. وأول من استعمل اللفظ هو طوماس موروس (Th. Morus 1516) الذي ألف كتاباً صور فيه مدينة خيالية ذات نُظُم مثالية تضمن لأفرادها أسباب الخير والسعادة. ثم أُطلق هذا اللفظ بعد ذلك على كل كتاب يصور النظام المثالي للمجتمع الإنساني. من ذلك كتاب (*الرحلة إلى إيكاريا*) لكابت.

ويُطلق اللفظ أيضاً على المُثُل العليا السياسية والاجتماعية التي

يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروطه الحياتية[1].

ونعود إلى رأي طوماس موروس لأهميته لنؤكد أن ما ليس في مكان (unlle part) بالنسبة له، هو الذي لا يوجد في أي مكان، أي ما له وجود غائب، وحقيقة غير حقيقية، لأنه خارج نوستالجي (حنيني)، وغيرية بدون تحديد[2]. وإذ هي كذلك تغدو - حسب ديسروش (H. Desroche) - مشروعاً متخيلاً لواقع مغاير، وبالتالي مشروعاً متخيلاً لمجتمع مغاير[3].

ويقتضي التوجه اليوطوبي - في تصور كولناي (A. Kolnai) - النزوع إلى إخضاع واقع عالم معطى لخطاطة كمال منغلق على ذاته، مفكر فيه «منعزلاً»، ومنفصلاً تمام الانفصال عن مجموع التجارب القيمة التي خبرها الإنسان وعرفها. وتمنح خطاطة الكمال هذه ارتياحاً خاصاً إن عاطفياً أم فكرياً[4]. ولعل لفظة ارتياح تعكس ذلك البعد السيكولوجي لأي خطاب يوطوبي متجذر في عمق إشكالية الهوية والاختلاف.

من المعلوم أن هناك ضرباً من التشاكل بين عمل الحلم وبنية الوهم اليوطوبي. وقد حدد غابيل (J. Gabel) هذه العلاقة كالآتي

1 - إن الحلم واليوطوبيا كلاهما تحوُّل رمزي.

2 - كلاهما تحقيق لرغبات وتعبير عن وعي فُصامي.

3 - كلاهما آلية إقصاء وهروب.

4 - إنهما معاً مسلك يفضي إلى اللاشعور.

5 - إنهما معاً مصدر قوة وأعراض ضعف.

6 - كلاهما رؤية مطمْئنة على ستقبل مخطط له[5].

أما عن علاقة اليوطوبيا بالإيديولوجيا فتتجسد في كون الوعي

اليوطوبي شكل من أشكال الوعي الزائف، الشيء الذي يجعل من اليوطوبيا - من حيث جوهرها - مضادة للتاريخ (antihistorique)[6]. وهو ما أفضى بألفريد دوبلين (Alfred Doblin) إلى اعتبارها مخططاً إنسانياً لإيقاف التاريخ، والقفز عليه، والوصول إلى تحسُّن قار[7].

وعلى الرغم من أنها تبدو متعالية على الواقع، إلا أنها في حقيقة أمرها - وهذا ما تنبّه له كارل مانهايم (Karl Mannheim) - تُسائل الواقع وتراهن على الممكن[8]. وفي هذا ما يقربها من الحلم. الحلم باللامتحقق والأحسن والمثال والمافوق تاريخي. وربما لهذا السبب عدّها بول ريكور (P. Ricoeur) ممارسة تخيلية اجتماعية شبه مرَضية للمتخيل الاجتماعي[9]. وريكور هنا يستعمل مفهوم اليوطوبيا - وهذا ما يهمنا نحن أيضاً - بمعناه الوصفي لا الجدالي.

وما يجمُل بنا الإشارة إليه هو أن هذه الممارسة التخيلية الاجتماعية تفرض هيمنة الغرابة (étrangeté) على هوية الجماعة (أو الذات الجمعية)، وتسبغ الكمال المثالي على الآخر. وفي هذا الإطار نساير جان مارك مورا (Jean - Mrac Moura) في إسناده للتمثيليات اليوطوبية وظيفة تدمير قيم الجماعة. لأنها إظهار للأجنبي مدعوماً برغبة مجتمع مغاير جذرياً[10]. بمعنى أن اليوطوبيا تمتلك بُعد النموذج المضاد للقيم الاجتماعية (أو القيم الجمْعية، أي قيم «النحن»). ولا شك في أن هذا النموذج الضدي - وهنا بيت القصيد - يصلح لنقد القيم الذاتية والزراية بها، ابتهاجاً بقيم الآخر وتعليلاً لها، بهدف خلق توازن موهوم لذات مأزومة. غير أن هذا التوازن - السيكولوجي أساساً - يظل مشدوداً لسراب فردوسي عسير التحقق خارج كينونة الهناك.

فالخاصية السرابية، إذن، تمنح الصورة طابعها الوهمي، وشحنتها الإيديولوجية، وملمحها اليوطوبي الحالم بغيرية نعيمية بلسَمية تضمِّد جراح الذات وترأب صدعها. وهنا تتولد احتمالية

الخطاب اليوطوبي في المحكي الرحلي المهووس بما لدى الآخر النموذجي السعيد، والناقم على كبوات الأنا وجحيم «الهنا».

وإن هذا التخييل المحتفي بواقع المغايرة هو في الحقيقة مشروع احتفاء بتغيير الواقع وقيمه الجمعية، وأيضاً تعبير شجي عن قلق حضاري ناجم عن لا ارتياح (dysphorie) أونطولوجي يجعل الرحَّالة يهرب إلى الغير نشداناً لتحقيق رغبات الذات الشعورية واللاشعورية. بمعنى أنه يهرب إلى المستقبل وما يجسّده من قوة وتحسُّن واطمئنان، اتقاء لشرور الحاضر الذي يجسد الضعف والإحباط ومهادنة السائد.

ومعلوم أن ما يُقتطف من فاكهة جنة الآخر ليعكس - ضرورة - طبيعة الوجدان الجمعي للمقتطف المنخطف حتى الانبهار المشروط بالاعتبار.

وأول مثال نقدمه على ذلك هو بيرم التونسي الذي يقول في تسبيحة حالمة تلهج بحمد باريس وتمجيدها: «باريس وما أدراك ما باريس. هي نزهة الدنيا وبستان العالم الأرضي وأعجوبة الزمان. ولعمري إنها أحق باسم مملكة من اسم مصر. وهي أنموذج لغرائب مصنوعات البشر. وحُقَّ للفرنساويين التفاخر بها ومباهاة الأمم بمحاسنها وجمالها وغناها ومعارفها ومصانعها. فمهما فكرت في إحدى هاته إلا وقلت إن القوم قد انحصرت أعمالهم فيها، ثم إذا التفتّ للأخرى تقول مثل ذلك، وهكذا. وكأنها فاقت على غيرها باجتماع الكل فيها، فصدق عليها المثل: كل الصيد في جوف الفرا (...) فالواقف عليها يزداد يقيناً في العلم بقدرة الخالق، وأن أحوال الآخرة فوق عقولنا كما أخبر به الصادق الأمين عليه الصلاة والسلام من وصف الجنان وإن فيها ما لا يخطر على قلب بشر. فإذا كانت هاته مصر لم يكن يخطر بالفكر تشخص صورتها إلا بعد رؤيتها مع أنها من مواد معهوداتنا فكيف بما لم نعهد مادته ولا نتصور طبيعته. وربك يخلق ما يشاء ويختار وهو على كل شيء قدير»[11].

ويبدو أن ما هوّن من غطرسة الصورة الغيرية وفداحتها، هو احترام بيرم لميثاقه العنواني: (صفوة الاعتبار)، الاعتبار من قدرة الخالق البارئ المصور. وما كان الإعجاب بباريس أنموذج الغرائب الغربية الدنيوية وحاوية كل شيء، إلا مطية لترسيخ إيمان المتلقي باستحالة استيعاب ما أعدَّته قدرة الخالق في فراديسه الأخروية.

ومع ذلك - تظل باريس - في تصور بيرم - مثال الفراديس الأرضية، أي مثال صنعة الخلق، والجنة الأخروية مثال صنعة الخالق. وشتان بين الصنعتين والصانعين!

ومهما يكن، فاستمراء لحظة التعجيب قد بلغت ببيرم كل مبلغ، وذهبت به كل مذهب، بحيث تراه موزعاً بين استثمار المستنسخ القرآني: «(س) وما أدراك ما (س)»، من أجل تفجير نواة التركيب التهويلي الموصِّف لفضاء الغيرية، مثلما تراه ينبري لاستحضار مستنسخ المثل (كل الصيد في جوف الفرا)، تعبيراً عن كمال الآخر الجامع المانع.

ولعل استثمار هذا الكمال هو الذي جعل محمد كرد علي يطلق على سويسرا اسم: «الجمهورية السعيدة»[12]. كما لا يخلو من دلالة - في هذا السياق - تنبيهه في ثنائية ضدية مقارنة على أن «الفرق بين بلادنا وبلادهم أصبح كالفرق بين النور والظلمة، والجنة والنار، وما راءٍ كمن سمعاً»[13].

وقد اعتبر أحمد ولد فادي حياته في فرنسا «كلها مواسم وأعياد»[14]. وحياة فرنسا في بلاده الجزائر - أيام الاحتلال - هي «الحياة» التي تبعثها كل «أمطار وبيلة»[15]. ولذلك تغدو فرنسا هي جنة شوقه، ومبعث نشوته وذهوله، وبالتالي حلمه، كما جاء على لسانه وهو يصف معرض باريس: «ترى الخضرة في خلال تلك القصور المبيضة كثياب سندس خضر على أثواب من فضة. فجمالها يدخل

على القلب السرور، ويذهل العقل كأنه من النشوة مخمور. فيقول الإنسان: هذا منام أم يقظة، أو هو في الدنيا أم نوع من الجنة»[16].

واستخدام عبارة «سندس خضر» يدل على مدى استثمار الرحالة للمعجم القرآني الموصِّف للفردوس الأخروي في توصيف فضاء الغير المذهل. وكثيرة هي التعابير القرآنية التي تم استنساخها للهدف نفسه، كما نستشف من العبارة: «جنات تجري من تحتها الأنهار»، أما وقد ساقها إلياس إدوارد في معرض وصفه لفضاء لندن الفردوسي كدليل على الرقي والنظام والدقة والاجتهاد والغرابة: «إنني في أرض رقّتها الحضارة، وبين قوم صاروا إلى أعلى درجات العز. فإن الأشياء تجري هنالك على نظام ودقة غريبين معهما وقار وترفّع كبير (...).

سهول تظهر عليها آثار الاجتهاد، ومزارع صيرتها يد الإنسان جنات تجري من تحتها الأنهار»[17].

والأمر نفسه ينطبق على سويسرا «جنة الدنيا»[18]، و«فردوس أوروبا وجنتها الفيحاء»[19] بها «أشكال الزهر الغريب تحملك على الظن أنك في ديار النعيم»[20]. كما أن «السفر في أرض سويسرا الحسناء لذة، والإقامة فيها نعيماً تتوق إليه النفوس»[21]. ولنلاحظ كيف يراكم إلياس إدوار كل أسماء الجنة للتعبير عن لذة المغايرة، ونشوة الاختلاف. وهذه النشوة نفسها هي التي جعلت أحمد فارس الشدياق يصف لندن وباريس بكونهما «المدينتين السعيدتين»[22].

وشأنه شأن بيرم التونسي يستحضر محمد كرد على النص الحديثي[23] - لحاجة يوطوبية في نفسه - حتى يتمكن من سكب صفات جنة الخالق على جنة المخلوق: «فباريز ولا مِراء جنة أرضية جَمّع فيها موجودها»[24].

وفي مناجاة حالمة لا تخلو غرائبيتها من إحساس عميق بمرارة الفرق الفادح، يضيف كرد علي قائلاً: «على تلك الأرصفة تناجي النفس رب النجوى قائلة: اللهم هل خلقت باريز من معدن اللطف والظرف، لتكون مثالاً من جنة أرضية فخصصت أهلها بالاستمتاع بنعمة الجمال، حتى لكأنك شطرته شطرين: شطر وقفته على الباريزيات، وشطر وزعته على سائر بنات حواء»[25].

وبنفس الدهشة تراه يعجب بجمال سويسرا مدينته الفاضلة الكاملة الشاملة: «سويسرا جنة أوروبا، بل جنة الدنيا، ومدرسة العمل العليا، وأبهج مصيف ومشتى لملتمس الراحة والسلوى (...)، أشرف ديار عُرفت في باب حرية الأديان والأفكار (...)، حسناء ضمت إلى صدرها شمل المدنيات العصرية، ووضعت على مفرقها تاج البدائع الأرضية والسماوية (...). فلم يتصور العقل الآن أرقى من نظامها، ولا أبدع من طرازها وهندامها (...) المدينة الفاضلة، دهشة الأمصار والأقطار، وزبدة جهاد القرون والأعصار، المغبوطة من جاراتها، بل من أهل الغرب أجمع، على قانونها المتكامل وأمنها الشامل»[26].

ومن وجوه باريس، التي تعشَّقها الشيخ مصطفى عبدالرازق يوم قام برحلته إلى فرنسا عام 1924م، وجه الحرية التي تجعل من: «باريس جنة فيها ما تشتهي الأنفس، وتلذ الأعين، فيها للأرواح غذاء وللأبدان غذاء، وفيها لكل داء في الحياة دواء»[27]. وأكثر من ذلك: «باريس عاصمة الدنيا[28].

ونجد أن سلطان زنجبار برغش بن سعيد بن سلطان بن أحمد سعيد لم ينتكف هو نفسه عن المتح من المعجم القرآني الموصِّف لجنة الآخرة في وصفه لباريس بقطوفها الدانية وأنهارها الجارية، وغير ذلك مما يدخل على النفس البهجة والسرور والسلوان: «إنها لعمري نعم المدينة. وقد صدق من قال: إن باريس عروس الدنيا، تفوق جميع مدن العالم جمالاً وحسناً وبهجة. تقَرُّ عين الناظر برؤيتها. وتُسر

النفوس بحدائقها ومنتزهاتها. وهي نزهة الدنيا ذات أنهار جارية. وفوارات ماء نافرة، وأشجار مثمرة قطوفها دانية، وأزهارها نضرة، وقصورها شامخة عالية، وطرقاتها معتدلة ساوية، فإذا لبث الإنسان فيها عمره بطوله لا يسلوها»[29].

وقد كان الخروج من باريس أو فراقها بالنسبة لسليمان بن صيام لحظة شجن موجع يحمل إلى الذاكرة ذكرى الطرد من الفردوس وأيضاً من الموروث الشعري العربي الناضج في نبرته النوسطالجية المثخنة بكُلوم الإجلاء، والمفعمة بفيض مشاعر الابتهال والاشتهاء: «خرجنا من حسناء [كذا] باريس (...) وما كدت أستطيع فراقها لأن أهلها كانوا للقلوب مغناطيساً، ولأن أفكارنا متعلقة بتلك المعاهد والأزهار وتلك الجنة التي تجري من تحتها الأنهار والاجتماع بأولئك الأخيار (...) فسقى الله تلك البلاد التي قصر عليها الحسن والإحسان، وحيى تلك المعاهد التي تشتهاها [كذا] الأنفس (...).

لازالت محاسنها ظاهرة، ومسراتها باهرة، وحسن منظرها الذي يشفي من الكمد. ولو نظر الشاعر إلى بهائها المتألق لآثرها بقوله في وصف بلد جلّق:

ديار لها الحصباء درّ وتربها عبير وأنفاس الرياح شَمول

تسلسل منها ماؤها وهو مطلق وصحّ نسيم الروض وهو عليل»[30]

واستدعاء المدونة الشعرية العربية في هذا السياق يخدم استراتيجية التكييف، ويعمل على تفعيل آليات نوسطالجية معكوسة.

وتحت طائر الإحساس العارم بمرارة الخسف الفجائعي والنوسطالجية المعكوسة، نرى محمد حسين هيكل يبتهل في خشوع شجي لحظة وداعه لفضائه الفردوسي الساحر: سويسرا «صورة مجد الإنسان»[31]: «جرت الباخرة بنا بين جبال يهز القلب سحر جمالها ويبعث إلى النفس فيضاً من الرضا عن الحياة ينسيها أن في الحياة

هماً أو شجناً. ورفعت طرفي إلى السماء شاكراً لله أنعمه، مودّعاً جنته على الأرض في تخشع واعتراف بالجميل لن أنساه ما حييت»[32].

وتحت تأثير المشهد نفسه لبحيرة «ليمان» السويسرية أدرك توفيق الحكيم معنى الجنة الأخروية، وتمنى لو عجل الله له النعيم في جنته الأرضية: «رأينا نموذجاً مصغّراً للجنة الموعودة... وأدركنا بالحس المادي معنى قولنا ودعائنا نحن المؤمنين في كل ركعة: اللهم اجعل لنا قصراً في الجنة!.. ولكنني أنا شخصياً أكتفي فقط بفيلا صغيرة من هذه الفيلات المنثورة، أو مجرد شاليه من هذه الشاليهات. وحبذا لو عجّل لي الله هذا النعيم في جنة الأرض أولاً ليطمئن قلبي»[33].

ولئن كانت لهجة انتقاد الذات متضمنة العديد من مثل هذه النصوص المذكورة، فإنها تطفو على السطح أحياناً مثلما هو الأمر مع عبدالوهاب أبي العيون في هذه الحركة المكوكية التي نقل عدسته بين فضائه الفردوسي: سهل لومباردي بإيطاليا، وفضائه الصحراوي القاحل: أرض الدلتا بمصر. وفيما يلي نص المفارقة: «فالسائر فيه لا يرى مزارع كما يرى في بلادنا، وإنما يرى حديقة غنّاء فيحاء لا نهاية لها مشتبكة الأغصان، وحبالاً من الخضرة الجميلة النضرة ممتدة بين الأشجار لا يدرك الطرْف آخرها. وهذا كله بفضل المهندسين وعناية أصحاب المزارع بها، والبحث وراء ما يمكن الانتفاع به من حقولهم ومزارعهم، مع أنك لو ضاهيت أرضهم بأرض الدلتا، لوجدت أرض الدلتا أخصب منها! ومع ذلك لا ترى فيها شيئاً يلفت نظرك، كما ترى في سهل لومباردي. لا ترى فيها ترتيباً وتنسيقاً ونظاماً واعتناء. ولو عنى بها أهلها كما عنى الإيطاليون لأصبحت جنة يانعة قطوفها دانية، وفاقت كل سهول العالم إنباتاً وإنتاجاً. ومن هذا يظهر الفرق بين الأمم المتمدينة التي تخلق من الصحراء جنة خضراء، وبين الأمم الأخرى التي تهمل الأرض الخصبة الجميلة حتى تصبح قاحلة جرداء»[34].

بلادنا: (أرض الدلتا)	بلادهم: (سهل لومباردي)
مزارع	حديقة غنّاء
–	حبال من الخضرة
–	ترتيب
–	تنسيق
–	نظام
–	اعتناء
صحراء	جنة يانعة
أرض قاحلة جرداء	جنة خضراء

ولعل الجدول التالي يبين بقوة فداحة المفارقة وسطوتها العنيفة:

وما يهمنا من هذه المفارقة الصارخة هو ما تفرزه من سراب يوطوبي بالغ الإغراق في الوعي النقدي الذاتي، ووهم الحقيقة الغيرية النعيمية.

وقد ظل الوهم اليوطوبي يلابس وعي الرحالة ردحاً طويلاً من الزمن. فهذا الرحالة محمد رفعت يرى في باريس: «جنة الله في أرضه التي تعيش في خير وافر مقيم، وفي أمن وسلام دائم»[35]. وسرعان ما تغدو الليالي الباريسية أشد «سحراً» من ليالي ألف ليلة وليلة: «إنك إذ تعيش في باريس، وإذ تحيا في لياليها لتتكر ما قرأته عن روعة وسحر ليالي ألف ليلة، وترى أن ليلة من ليالي باريس أشد روعة وسحراً وجمالاً»[36].

وبتهجير الميث الشرقي إلى الغرب يتم توليد الملمح اليوطوبي للهناك. الشيء الذي يستتبعه تفتيق معجم موسوم بالدهشة والغرابة

والذهول، وبالتالي تفجير إحساس عارم بجلال الروعة وسحر السعادة. ويبدو أن هذه الفرحة الطفولية كانت وراء الالتذاذ الجامح بفراديس العالم الخيالي الغيري. وهذا ما يمكن تبينه من نص ليلى أبو زيد الموالي وهي تتحدث عن لندن في استيهام سرابي لا يخلو من مبالغة: «كنا نصادف على مقربة من الطريق مطاعم صغيرة وطاحونات قديمة ذات مراوحة ضخمة وكأننا في عالم خيالي. وكانت تلك الربى والخضرة في كل المدى الفسيح تعطينا الشعور بالانطلاق والفرحة...

وأذكر أني قلت لصديقتي: «كل هذا يتفق مع أوصاف الجنة». فقالت: «أعطاهم الله الجنة في عقر دارهم فلم يعد هناك مبرر لكي تستقيم أخلاقهم»[37].



خلاصة:

من خلال ما سبق نستنتج أن الوهم اليوطوبي في رحلاتنا العربية إلى الغرب:

1 - وعي مشدوه منبهر يستبطن وعياً نقدياً ذاتياً.

2 - وعي بمثال خيالي تُتوسّم فيه السعادة والخير.

3 - نوستالجية معكوسة تأخذ لها وجهة الغيرية.

4 - حلم سرابي لتحقيق المشروع المتخيل للواقع المغاير في واقع الذات من أجل خلق ارتياح عاطفي وفكري، أي خلق توازن سيكو - ثقافي.

5 - محطة تأمل ضمني لراهن الذات (الكائن) ومستقبلها (الممكن).

6 - شكّل توظيف الغرائبي في هذا الإطار مطية للاعتراف بالعجز الفادح عن تمثل جلال الغيرية وعظمتها. وقد تجسد هذا العجز

في اقتناص المستنسخ القرآني والحديثي، وكذا المتح من المدونة الشعرية العربية وتهجير الميث الشرقي لألف ليلة وليلة من أجل تحصيل صورة لهذا الكمال المنفلت من جهة، وتكييف تلك الصورة من جهة ثانية.

الهوامش

1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، بيروت 1982. انظر مادة يوطوبيا.

2) H. Dwsroche: "Utopie", in: Encyclopaedia Universalis - France, S.A. 1980. p 557.

3) المرجع السابق، ص 558.

4) J. Gabel: "Utopie et Schizophrénie", in: Encyclopedia Universails - France. S.A. 1980. p 559.

5) المرجع السابق، ص 559-560.

6) نفسه، ص 560.

7) نفسه، ص 560.

8) Jean - Marc Moua: "L'Imagologie Littéraire: Essai De Mise Au Point Historique Et Critique"; in: Revue de Littérature Comparée, N° 3 Juillet - Septembre 1992. p 283.

9) المرجع السابق، ص 282.

10) نفسه، ص 283.

11) محمد بيرم التونسي: صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار - القاهرة 1893/882. ص 66-67.

12) محمد كرد علي: غرائب الغرب، ط 2، المطبعة الرحمانية - مصر 1923، ص 301.

13) نفسه، ص 305.

14) أحمد ولد فادي: الرحلة الفادية في مدح فرنسة وتبصير أهل البادية - الجزائر 1838، ص 7.

15) المصدر السابق، ص 22-23.

16) نفسه، ص 17.

17) إلياس إدوار: مشاهد أوروبا وأمريكا، مطبعة المقتطف - مصر 1900. ص 349.

وقد وردت عبارة: «جنات تجري من تحتها الأنهار» في غير آية من القرآن الكريم: ﴿ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (سورة الطلاق، الآية 65)، ﴿ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (سورة التحريم، الآية 66)، ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (سورة البروج، الآية 85)، ﴿جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار﴾ (سورة البينة، الآية 98).

18) المصدر السابق، ص 202.

19) نفسه، ص 203.

20) نفسه، ص 204.

21) نفسه، ص 207.

22) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والعجم، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت 1966، ص 632.

23) محمد كرد علي: غرائب الغرب، ط 2، المطبعة الرحمانية - مصر 1923. ص 51. فعبارته: (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر)، تحيلنا على حديث نبوي شريف: جاء في مسند الإمام أحمد بن حنبل: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله عز وجل قال: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر). (المسند، ج 2، ص 313).

انظر الحديث أيضاً في صحيح البخاري: كتاب التوحيد وكتاب بدء الخلق، وكذا صحيح مسلم: الجزء الأول كتاب الإيمان، ص 176 وأيضاً ص 334. ونظير ذلك الحديث في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أُخفي لهم من قُرة أعين﴾. (سورة السجدة، الآية 17).

24) محمد كرد علي، المرجع السابق، ص 51.

25) نفسه، ص 51-52.

26) نفسه، ص 251.

27) حسين محمد فهيم: أدب الرحلات، عالم المعرفة، ع 138، يونيو 1989، ص 212.

28) المرجع السابق، ص 213.

29) زاهر بن سعيد: تنزيه الأبصار والأفكار في رحلة سلطان زنجبار، ط 2، مطابع النهضة - سلطنة عمان، ص 206-207.

30) سليمان بن صيام: الرحلة الصيامية، مطبعة الدولة، الجزائر 1852، ص 26-27.

31) محمد حسين هيكل: ولدي، ط 3، مكتبة النهضة المصرية 1966. ص 110.

32) المصدر السابق، ص 109.

33) توفيق الحكيم: ثورة الشباب، الوطن العربي (د ت)، ص 163.

34) عبدالوهاب أبو العيون: مشاهدات سائح في الممالك الأوروبية، المطبعة الحديثة - القاهرة (د ت)، ص 92-93.

35) محمد رفعت: 50 يوم في باريس، مطبعة دار الكتاب العربي - القاهرة 1952، ص 5.

36) المصدر السابق، ص 126.

37) ليلى أبو زيد: بضع سنبلات خضر، الدار التونسية للنشر - تونس 1978، ص 82.



الحسن البصري فقيه البصرة وسيد التابعين



بركات محمد مراد

«ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من يقيننا بالموت وعملنا لغيره».

«لولا ثلاثة ما طأطأ ابن آدم رأسه: الموت والمرض والفقر».

«الواعظ من وعظ الناس بعمله لا بقوله».

كثيرون هم الذين عرفوا بالتقوى والورع والعلم، أيام الدولة الأموية، ولكن قل من تجد فيهم، من أحرز مكانة «الحسن البصري»، أو ترك في النفوس أثراً عميقاً، بعيد الحدود، كالذي تركه «الحسن». وقد يكون لعلمه وزهده وقدرته البيانية، دخل كبير في ذلك؛ ولكن هذه الملكات جميعاً ليست إلا مظاهر من شخصيته المحبوبة، المحترمة، المهيبة - التي كانت تبرأ في جوهرها - من النفاق في القول والعمل، وتسلم من التناقض الصريح، بين ما تريده وما تجده.

وقد كان الواقع العملي في الحياة يومئذ: يفرض على الناس - كما يفرض عليهم في كل زمان - أن يعملوا بغير ما يقولون، وأن يخفوا غير ما يظهرون، وأن يسكتوا حين يكون الكلام واجباً. وفي ذلك الجو الذي تمثله تذبذبات القراء حين كانت تجرهم مغريات المال والجاه، أو تنزلهم من صوامعهم المثالية، ضروريات الحياة، وقف «الحسن» يجاهد نفسه، ويروضها على عبادة الله تعالى بإخلاص، رياضة نبي نذير، قد أصلح نفسه، وعرضها على الناس، ليثبت لهم أن بلوغ الغاية أمر غير مستحيل. والحسن البصري الملقب بسيد التابعين، جمع بين الكتاب والسنة، وآثار السلف الصالح، رضي الله عنهم، وكان صاحب خبرات طويلة بعصره، الذي عاش فيه، وكان لخطره وتفرده في مجتمعه أن

حاولت كل جماعة وفرقة أن يكون سيداً وإماماً لها. ولا نكاد نجد كتاباً أو بحثاً في الدراسات الإسلامية الأصيلة إلا وفيه جانب من علم هذا الإمام العظيم.

وهو من الشخصيات التي تنازع عليها كثير من الجماعات والفرق المختلفة، كل منها تنتسب باتجاهاتها إليه، لتجعل لمذهبها قيمة بين المذاهب المتعددة، ومن صعوبات الكتابة فيه، أنه وجد في عصر لم يكن فيه التدوين قد أخذ دوره الكامل بعد، كما أنه لم يترك مؤلفات مستقلة كغيره من المتأخرين، اللهم إلا الآراء والأفكار المتناثرة في بطون الكتب والأبحاث والرسائل المختلفة في معظم العلوم والفنون المعروفة في عصره.



ميلاد الحسن ونشأته:

إن أبرز ما في ميلاد الحسن البصري، أنه لم يولد عربياً، بل ولد عام 21هـ في المدينة المنورة من أب فارسي، أسر حين استولى العرب عليها، وكان والده نصرانياً، ثم أسلم، وتسمى باسم يسار وتزوج من أمه أيضاً بالمدينة واسمها خيرة، ولما ولد لهما الحسن أعتقا. وكانت أمه محدثة وقاصة وقد أثرت في حياة ابنها أكثر تأثير، وشهد الحسن الثورة على عثمان، ثم الأحداث السياسية التي مرت بالمدينة. وقضى الحسن البصري مرحلة الطفولة والصبا في المدينة المنورة بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأخذ يتردد على المسجد النبوي، وفيه كان يرى ويسمع بعض الصحابة عليهم رضوان الله تعالى[1]. ونتيجة لذلك، حفظ القرآن الكريم والكثير من أحاديث النبي، مع بعض أقوال الصحابة. وكان قد بلغ وهو بالمدينة الرابعة عشر من عمره، ساعده على ذلك المدة التي قضاها في وادي القرى بين العرب الخلص، كما تعلم الكتابة وضبط الحساب مما أهله بعد ذلك لأن يكون كاتباً للربيع بن زياد الحارثي والي خراسان.

ولم يقتصر تردده على بيت الله تعالى لأخذ العلوم والمعارف المختلفة عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهو في شبابه، بل كان يتردد أيضاً مع أمه في بيوت أزواج النبي، فكان يكتسب من هذا الفقه في الدين كالمسجد. وفي المدينة المنورة شهد الحسن البصري ما وقع فيه المسلمون من فتن مثيرة أدت إلى سفك الدماء، وذلك يتمثل في قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقد انطبعت هذه الصورة الدامية التي شهدها الحسن لمصرع الخليفة المقتول، مما جعله ينفر دائماً من الفتن مدة حياته، يقول صاحب «المنية والأمل» وغيره «قال الحسن: كنت بالمدينة يوم قتل عثمان وكنت ابن أربع عشرة سنة»، كذلك سمع دعوة أبي ذر الغفاري رضي الله عنه إلى توزيع أموال الأغنياء على الفقراء، مما كان له الأثر الكبير في تكوين شخصيته الخاصة، بعد أن انتقل من المدينة إلى البصرة[2].

وفي المدينة رأى الحسن وسمع الكثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مثل: الخليفة عثمان بن عفان، وطلحة، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمر، وجابر بن عبدالله، وابن عباس. وقد أثر فيه كل هؤلاء الذين أخذ عنهم علمه، ومنهم استمد فكره وزهده، وفي طريق هداهم سار الحسن، حتى لقي ربه. ومن هؤلاء الصحابة الذين شهدوا بدراً، قال الحسن فيما رواه أبو نعيم في الحلية، والمناوي في الكواكب الدرية: «والله لقد أدركت سبعين بدرياً أكثر لباسهم الصوف»[3].

وقد كان أنس بن مالك من شيوخه الذين قابلهم وأخذ عنهم وأفاد من صحبتهم، ولذلك يقول أنس: «إني لأغبط أهل البصرة بهذين الشيخين: الحسن، وابن سيرين» وكان الحسن كثيراً ما يتشبه بأنس وإن كان في نفس الوقت كان يتشبه بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عامة ومن روايات الحسن عن أنس بن مالك فيما يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قول الرسول: «الحكمة تزيد الشريف

شرفاً وترفع المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك»[4]. ومنها: عن الحسن عن أنس بن مالك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من السرف أن تأكل كل ما اشتهيت»[5].

وقد أرسل الحديث عن بعض الصحابة، وسمع من بعضهم، وآثر من بينهم عبدالله بن عباس، فقد جذبه ابن عباس إليه بمنهج التفسير الذي اختطه، كما استمع إلى قصصه، وهي ما يعرف بالإسرائيليات، أخبار السابقين من الأمم، ومن ثم دخلت في تراث الحسن البصري نفسه وفي كلامه. ثم تتلمذ الحسن البصري على مجموعة من عباد البصرة الكبار - بعد أن انتقل إليها مع أهله - وبخاصة عامر بن عبد قيس، وحيلة بن أشيم وصفوان بن محرز أو بمعنى آخر اندرج شيئاً فشيئاً في طائفة القراء، وأصبح بعد مضي الجيل الكبير من التابعين شيخ القراء.

القارئ الزاهد:

لقد أعده أهله من قبل وفي بيوت المدينة الهادئة ليكون قارئاً، والقراءة كانت تعني في هذا الوقت حفظ القرآن الكريم وسماع الحديث الشريف، ومعرفة الأقضية - أي الفقه - ثم العبادة والانقطاع لها. ثم حين أتى البصرة، ورأى مشيخة العباد من حلقة القراء ينحون منحى العبادة والتنسك، ولجه قاصاً واجتمعت فيه كل علوم عصره واتجاهاته، وتولى القضاء لفترة. أما أنه استحدث التصوف فهذا ما لا يثبته النقد العلمي للنصوص.. وإن كل ما يمكن أن ينسب للحسن البصري في نطاق المصطلح هو أنه ذكر مصطلح الزهد، والفقيه الزاهد، فقد سئل الحسن عن شيء يقول الفقهاء فيه كذا وكذا، فقال: «وهل رأيت فقيهاً بعينك، إنه الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه عز وجل»[6].

وذكر السراج الطوسي أيضاً أن الحسن قد سئل: أكثر الناس

تعلم الأدب، فمن نفعها عاجلاً، وأوصلها آجلاً. قال: التفقه في الدين، فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين، والزهد في الدنيا، فإنه يقربك من رب العالمين والمعرفة بما لله عليك، يحويها كمال الدين(7). ولذلك يقول الدكتور النشار(8) إنه إذا صح عليك أن هذين النصين للحسن البصري، فيكون هو أول من أطلق كلمة الزهد وكلمة الزاهد بالمعنى العبادي، وإن كان في الإمكان - من ناحية نقدية داخلية - تحقيق صحة نسبة النص الأول له، فإن النص الثاني يحوي تعديداً لمراحل التصوف - الفقه - ثم الزهد - ثم المعرفة - تعديداً لم يعرفه الحسن البصري ولم يعرفه عصره.

قصارى القول في الحسن البصري أنه كان عابداً من عباد المسلمين، على درجة كبيرة من الزهد والورع الشديد، تكلم في البصرة بكلمات رهيبة عن الجنة والنار، فكان من طائفة الخائفين التي اشتهرت بها البصرة، بل كان أكبر رجل فيها. ذلك أن الآخرين من قبله أرادوا فقط تأديب نفوسهم وتأديب حلقة صغيرة معينة تلتف حولهم، بينما نصيب الحسن البصري نفسه لإنقاذ المجتمع البصري، مما فيه من ضلال وبالتالي المجتمع الإسلامي كله، وحمل على عاتقه مسؤولية الناس جميعاً، فكان ذو العمامة السوداء بين أخصاص البصرة، كما كان يدعوه الحجاج، سيد البصرة جميعاً، بل حاكمها الحقيقي، حتى وفاته عام 110هـ.

الحسن ومسجد البصرة:

انتقل الحسن مع أسرته إلى البصرة عام 36هـ في ولاية عثمان بن حنيف من قبل علي بن أبي طالب، لاعتبارات متعددة، كالحنين إلى الوطن، وخروج الإمام علي من المدينة والتكسب وغير ذلك، ومنطقة العراق حينذاك كانت مركزاً للجدل والمناقشات، حيث غصت بالمزدحم من الأفكار، والاضطراب الفسيح من الآراء، خاصة وأنها كانت تضم

بين جنباتها النصارى والسريان، الذين كانوا يدرسون فيها الآداب اليونانية، وكما كان في الحيرة يونان مثقفون، كان العراق ميداناً للفتنة والحروب والتناحر المذهبي بين الشيعة والخوارج، وأهل السنة والمعتزلة، وكان هناك كثير من أصحاب العقائد القدماء من المجوس والبراهمة وعبدة النار وأصحاب الديانات الوضعية من صابئة وزرادشتيين والتي انتشرت مقالاتهم في هذه الأصقاع. كل هذه الفرق بآراءها المختلفة كانت ساحة للأفكار والمذاهب والنحل والديانات، والتي خضعت جميعاً لنقده وتمحيصه، وقد اطلع عليها وسبر غورها. وفي مسجد البصرة تعرف إلى حطان الرقاشي فتعلم منه القراءات، وكان إذا غادر حلقته ذهب إلى مؤخرة المسجد حيث الأسود بن سريع التميمي يقضي للناس ويقرأ لهم الشعر في الثناء على الله تعالى، ثم يستمع إلى تفسير ابن عباس، رضي الله عنه.

ووقعت عين الحسن في المسجد وفي الحي الذي عاش فيه على الزهاد والناس يحتفون بهم ويتبركون، فانعكس ذلك كله في عقليته نظرياً وعملياً، سيرة وحديثاً، الأمر الذي كون جانباً مهماً من شخصيته. وقد عاصر كلاً من «ابن سيرين» و«سعيد بن المسيب»، وقد غزا مع عبدالرحمن بن سمرة (كابل، والانيرفان، والاندغان، وزابلستان) وذلك لمدة ثلاث سنين. وكان في هذه الأثناء ماينفك يستمع إلى الفقهاء والمحدثين الذين يرافقون الحملات الإسلامية.

وكان ذكياً نابهاً، وله قوة ذاكرة، ووعي فحفظ الفقه، وظهر فضله وتناقل الناس ورعه ونبله وزهده، فتقلب في الأعمال والولايات، ثم اقتعد بحلقة في مسجد البصرة الكبير يحدث الناس ويعظهم ويفقههم أمور الدين، فاختاره الخليفة عمر بن عبدالعزيز لقضاء البصرة عام 99هـ/717م، وقال لقد وليت قضاء البصرة سيد التابعين، وكانوا إذا ذكروا البصرة قالوا شيخها الحسن استغنى عما في أيدي الناس من دنياهم، فاحتاجوا إلى ما في يده من أمر دينهم.

والذي نكتشفه من كتب المؤرخين للفرق أنه كان له مجلسان في المسجد، أحدهما عام لكل من يريد التفقه في دينه فاتحاً صدره لجميع الأسئلة التي توجه إليه. ولم يكن في مجلسه هذا مستبداً برأيه لا يدع الكلام لغيره بل على العكس كان متواضعاً في ذلك، مما جعل تلميذه واصل بن عطاء يرد على سؤال مرتكب الكبيرة الذي وجه إلى الحسن قبل أن يجيب الحسن، مما حمله أن يقول: اعتزلنا واصل[9].

وتطور مجلس الحسن هذا في المسجد، حتى صار المقياس الذي توزن به درجة الثقافة الإسلامية في هذا الوقت، وخير تعبير له، ما قاله الدكتور حمودة غرابة: بعد أن تحدث عن الطرق المختلفة التي ظهرت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من خوارج وشيعة على مختلف أنواعها: قدرية وجهمية، قال «فزاد ذلك من حدة الجدال بين المسلمين ثم كان أن التقت هذه التيارات جميعاً عند رجل له مكانة في تاريخ الإسلام العقلي وهو الحسن البصري»[10].

يقول أبو حيان التوحيدي في وصفه لدرس الحسن البصري نقلاً عن «قرة الحراني»: «ويجمع مجلسه ضروباً من الناس، وأصناف اللباس، لما يوسعه من بيانه، ويفيض عليهم من أفنانه: هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يتبعه في كلامه، وهذا يجرد له المقالة، وهذا يحكي له الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة، وهو في جميع هذا: كالبحر العجاج تدفقاً ... يجلس تحت كرسيه «قتادة» صاحب التفسير و«عمرو» و«واصل» صاحبا الكلام، و«ابن أبي إسحق» صاحب النحو، و«فرد السنجي» صاحب الرقائق، وأشباه هؤلاء ونظراؤهم»[11].

وثاني المجلسين في بيته مع بعض أصفيائه من أهل الزهد والورع، وكان يعنى بهم عناية خاصة حتى أن أهله كانوا يملون منهم لطول ما يجلسون معه، ولكن سرعان ما يبين لأهله أهميتهم وحبه لهم فيصرفون النظر عنهم. هذا المجلس - كما يقول ابن سعد[12] - كان

جل الحديث فيه عن الرقائق[13]. وفي مسجد البصرة التقى الحسن بالكثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كأنس بن مالك خادم النبي عليه السلام، ومعقل بن يسار المزني، وعياض بن حماد التميمي، وأبي عثمان النهري وغيرهم. كذلك من التابعين أخذ عن الكثير كصلة بن أشيم، وعامر بن عبد القيس التميمي، وصفوان بن محرز وغير هؤلاء من الأئمة الأعلام[14].

ومن دلائل زهده واستغنائه عن الناس أنه عندما حمل إليه رجل من خراسان كيساً بعد انصرافه من مجلسه فيه خمسة آلاف درهم وعشرة أثواب من رقيق القز، وقال له: يا أبا سعيد هذه نفقة وهذه كسوة، فقال له الحسن: عافاك الله تعالى: ضم إليك نفقتك وكسوتك، فلا حاجة لنا بذلك، إنه من جلس مثل مجلسي هذا وقبل من الناس مثل هذا لقي الله تعالى يوم القيامة ولا خلاق له». وفي بيته المتواضع والمسجد الجامع قضى الحسن أكثر عمره، وقلما كان يخرج إلى البرية أو يرتاد السوق. وكان من عادته أن يخرج لاستقبال الحجاج بعد عودتهم وربما زار بعض جيرانه وأصحابه أو حضر عند الوالي في أمر من الأمور أو كلفه أحدهم بحاجة فخرج لقضائها.

موقفه من الحجاج بن يوسف الثقفي:

على الرغم من شدة الحجاج بن يوسف الثقفي واشتهاره بالقسوة، وقد تولى ولاية العراق ما بين عامي 75-95هـ من قبل الخليفة عبدالملك بن مروان، وأخذه الناس بالقسوة، حتى قال المسعودي: «إن أعظم لذاته سفك الدماء، وارتكاب أمور لا يقدم عليها غيره، ولا سبق إليها سواه»[15]، إلا أن موقف الحسن منه كان موقف الناصح الأمين، الذي لا يبخل بالنصيحة مهما كانت الظروف والأحوال، ولكن بالحكمة والموعظة الحسنة، علماً بأن الحسن لو أراد الفتوى صراحة ضد الحجاج لانتشرت ثورة عارمة في البصرة لا يعلم مصيرها إلا الله

تعالى، خاصة وأن الحسن صار إماماً لأهل السنة والجماعة في عصره.

ولكن الحسن كثيراً ما كان ينصح الحجاج تارة عن طريق التصريح وأخرى عن طريق التلميح كما كان يعرض بالحجاج في خطبه منكراً عليه نفاقه ومخالفة قوله عمله فيقول: «مازال النفاق مقموعاً حتى عم هذا عمامة وقلد سيفاً»، ويقول أيضاً: «اتقوا الله فإن هناك حجاجين كثيراً»[16]. وعندما جاءه بعض الناس في المسجد يستفتونه في قتال هذا الطاغية، ويقصدون الحجاج قائلين له يا أبا سعيد: ما تقول في قتال هذا الطاغية، فقال الحسن: أرى ألا تقاتلوه فإنها إما أن تكون عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبته، ثم قال كلمته المشهورة: يا أيها الناس والله ما سلط الله عليكم الحجاج إلا عقوبة، فلا تعارضوا عقوبة الله بالسيف، ولكن عليكم بالسكينة والتضرع»[17].

هيأته وزهده ومميزاته الشخصية:

كان الحسن عالماً جامعاً فقيهاً ثقة مأموناً فصيحاً وسيماً، وإياه عنى الحريري بقوله في مقاماته البصرية: «وزاهدكم أورع الخليفة وأحسنهم طريقة على الحقيقة». قدم مكة فأجلس على سريرها واجتمع إليه الناس فحدثهم، فقال بعضهم لم نر مثل هذا قط. وقد حج مرتين الأولى في أول عمره والثانية في آخره. وحكي أن رجلاً قال للحسن: فلان اغتابك، فبعث الحسن إلى ذلك الرجل طبقاً من الحلوى، وقال بلغني أنك نقلت حسناتك إلى ديواني، فكافأتك بهذا. جاء في كتاب «آثار البلاد وأخبار العباد» أن الحجاج سأله ما تقوله في عثمان وعلي؟ فقال: «ما قال من هو خير مني، عند من هو شر منك» فقال الحجاج: ومن هو؟ قال الحسن: «موسى عليه السلام حين سأله فرعون» ﴿فما بال القرون الأولى. قال علمها عند ربي في كتاب

لا يضل ربي ولا ينسى﴾... علم عثمان وعلي عند الله». فقال الحجاج: أنت سيد العلماء يا أبا سعيد.

كان الحسن البصري طويل القامة عريض العظام، عن السمعي عن أبيه قال: «ما رأيت أعرض زنداً من الحسن، كان عرضه شبراً»[18] وكان مع طول قامته جميل الصورة وسيماً متناسب التقاطيع، مما أدى بامرأة تقول فيه بعد أن نظرت إليه وهو يتردد على أحد أساتذته لتلقي العلم «كان الحسن يجيء إلى حطان الرقاشي، فما رأيت شاباً قط أحسن وجهاً منه»[19]، وكان الحسن يلبس العمامة الحرقانية السوداء المرخاة من ورائه، فكان يسميه الحجاج ذا العمامة السوداء. أما لباسه الذي يكون على جسده، فكان لا يتقيد بلباس واحد فهو يلبس الطيلسانات والجباب والخمائص الكثيرة. وكان برده من الأبراد السعدية نسبة إلى سعد بن أبي وقاص الذي كساه الرسول صلى الله وسلم جبة. وكان الحسن يفضل اللون الأسود فيما يشتري من ثياب. كما كان لا يطيل ثيابه، لأن الإطالة لم تكن سنة الزهاد[20].

وكان - رحمه الله - يحمل العصا لأنه كما قال: فيها ست خصال: سنة الأنبياء وزينة الصلحاء وسلاح على الأعداء وعون الضعفاء، وغم المنافقين، وزيادة في الطاعات. من هذه الصفات الظاهرية وغيرها للحسن البصري يتبين لنا أنه كان متناسقاً في مظهره كما كان مخلصاً في مخبره. والداعية إلى الإصلاح بهذه الصورة الطيبة يكون سبباً في إقبال الناس عليه والأخذ بيدهم دائماً إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولذلك يقول الشيخ أبو زهرة: «وليس من شك في أن للشكل الجسماني دخلاً في الاحترام إذا أضيف إليه الخلق وقوة الروح، وقد كان الحسن مما أتاه الله بسطة في العلم والجسم وقد قالوا: إنه كان من أجمل أهل البصرة»[21].

قرأ الحسن البصري بإمعان ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام السلف الصالح عن الدنيا وزينتها، وخداعها لعباد الله

تعالى. فصادف ذلك هوى في نفسه، فأعرض عن الدنيا وزخارفها، وكان في مكنته أن يثرى ثراء فاحشاً، ويصل إلى أعلى المستويات في نظر الكثير من عباد المال والجاه والسلطان، ولكنه أعرض واشتد في ذلك حتى غلب عليه الخوف على الرجاء والعقاب على الثواب. هذا الموقف من الحسن للدنيا وزينتها، جعل المتصوفة من بعده ينظرون إليه بعين الإجلال والاحترام، كما جعلهم أيضاً ينسجون حوله من الأخبار - الصحيحة أو غير الصحيحة - التي بوأته مكانة عظيمة فأصبح المؤسس - في نظرهم - لهذا التراث الصوفي الكبير الذي تركوه إلى يومنا هذا. وهذا يعود في الحقيقة إلى موافقة عمله لقوله، فالحسن - رحمه الله - لم يذكر قولاً إلا وتجده مترجماً عملياً في شخصه، يتضح هذا من أقواله في الزهد والتي طبقها عملياً على نفسه في حياته.

من هذه الأقوال: «يا ابن آدم عملك عملك فإنما هو لحمك ودمك، فانظر على أي تلقى عملك، إن لأهل التقوى علامات يعرفون بها، صدق الحديث والوفاء بالعهد، ورحمة الضعفاء، وقلة الفخر والخيلاء، وبذل المعروف، وقلة المباهاة للناس، وحسن الخلق، وسعة الخلق مما يقرب إلى الله عز وجل. يا ابن آدم إنك ناظر إلى عملك. يوزن خيره وشره، فلا تحقرن من الخير شيئاً وإن هو صغر فإنك إذا رأيته سرك مكانه، ولا تحقر من الشر شيئاً فإنك إذا رأيته يساءك مكانه، فرحم الله رجلاً كسب طيباً وأنفق قصداً ... إلى أن قال: لو أن بالقلوب حياة، لو أن بالقلوب صلاحاً لبكيتم من ليلة صبيحتها يوم القيامة. إن ليلة تمخض عن صبيحة يوم القيامة، ما سمع الخلائق بيوم قط فيه عورة بادية، ولا عين باكية، أكثر من يوم القيامة»[22].

وكان - رحمه الله - من شدة زهده تراه دائماً حزيناً، إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت عنده النار فكأنما لم تخلق إلا له. ويقول الحسن «طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح» ثم يعلل هذا الحزن بأن

المؤمن لا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين: بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك، وأنه «لا يؤمن عبد بهذا القرآن، إلا حزن وذبل وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب»[23].

ومن مظاهر زهده يقول عبدالله بن شوذب عن مطر قال: «دخلنا على الحسن نعوده فما كان في البيت حشي، ولا فراش ولا بساط ولا حصير إلا سرير مرموك هو عليه»[24]. وكان مع تدينه وتمسكه بدينه متسامحاً فاتحاً صدره لكل شخص يريد أن يصل إلى الحقيقة مهما كانت نحلته أو كان مذهبه، وكان دائماً يستوحي من الإسلام الدعوة إلى السلام والمحبة والأمن والأخوة. ولذلك كان يحضر حلقته النصارى وغيرهم لما يجدونه عنده من القبول وانفساح الصدر لكل ما يقولون.

وروي أن نصرانياً كان يسير مع زميل له بجوار مجلسه فقال لزميله: مل بنا إلى هذا الذي سمته سمت المسيح عليه السلام. وبلغ من تسامحه أنه – كما روى الخرائطي – كان إذا اشترى شيئاً وكان ثمنه كسر جبره لصاحبه، وهكذا نجد تسامح الحسن البصري المستمد من قول الرسول صلى الله عليه وسلم «رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع سمحاً إذا قضى سمحاً إذا اقتضى»[25].

أما علمه – رحمه الله – فقد كان رحب الجوانب، فإذا أردنا بالعلم الفقه وجدناه فقيهاً، وإذا أردنا الحديث ألفيناه محدثاً، وإذا أردنا الدعوة إلى الله شاهدنا أنموذجاً للداعية الموفق. ويكفي هنا شهادة أحد الصابئين كما رواها ياقوت قال: «حدثنا أبو سعيد السيرافي – وهمك من رجل، وناهيك من عالم، وشرعك من صدوق (وكلها بمعنى حسبك) – قال حدثنا جماعة من الصابئين الكتاب: إن ثابت بن قرة قال: ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس.. فقيل: احصر لنا هؤلاء الثلاثة. فقال: أولهم عمر بن الخطاب في

سياسته. والثاني: الحسن بن أبي الحسن البصري، فلقد كان من دراري النجوم علماً وتقوى وزهداً وفصاحة. مواعظه تصل إلى القلوب، وألفاظه تلتبس بالعقول، وما أعرف له ثانياً، لا قريباً ولا مدانياً، كان منظره وفق مخبره، وعلانيته وزن سريرته، يجمع مجلسه ضروب الناس وأصناف اللباس لما يوسعهم من بيانه. هذا يأخذ عنه الحديث. وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع الحلال والحرام، وهذا يتبع في كلامه العربية، وهذا يجرد له المقالة، وهذا يحكي الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة، وهو في جميع هذا كالبحر العجاج تدفقاً وكالسراج الوهاج تألقاً. يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير، وعمرو وواصل صاحبا الكلام، وابن أبي إسحق صاحب النحو، وفرقد السبخي صاحب الرقائق وأشباه هؤلاء ونظراؤهم فمن ذا مثله ومن يجري مجراه؟ والثالث: أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين»[26].

وقد كان الحسن البصري شجاعاً قوي الإرادة لا يخشى في الحق لومة لائم، ويكفي موقفه من الحجاج بن يوسف الثقفي في دولة بني أمية، الذي كان دائم النصح له، وكان في مجلسه حر التفكير والقول لا يقصد بقوله إلا إحقاق الحق، كما كان حاد الذكاء قوي الإدراك، عميق التفكير ولا يكتفي بالنظرة الأولى كعادة بعض العلماء، بل كان رحمه الله يكرر النظر ويراجع الفكر حتى يتكون لديه الرأي الذي يعتد به، حينئذ نجده في رأيه صلباً لا يتزعزع ولا يلين، والدليل على ذلك أن أنس بن مالك خادم النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن مسألة فقال سلوا مولانا الحسن، فقيل له أتقول ذلك؟ فقال: سلوا الحسن، فإنه سمع وسمعنا وحفظنا ونسينا. كما أن مناقشته للحجاج التي عرفناها تدل على بديهة حاضرة وذهن متقد ونفس قوية، خاصة لما قال له الحجاج مرة: «ما تقول في علي وعثمان؟ قال: أقول قول من هو خير مني عند من هو شر منك. قال فرعون لموسى: ﴿فما بال

القرون الأولى، قال: علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾[27].

ومما يدل على بديهته وقوة ذكائه حينما مات أخوه سعيد بن أبي الحسن حزن عليه حزناً شديداً ووجد عليه كذلك. فكلم في ذلك فقال: ما رأيت الله جعل الحزن عاراً على يعقوب[28]. أما فصاحته، نتيجة تلقي اللغة العربية بوادي القرى، فقد كان فصيحاً، رائع البيان، قوي المعاني، بليغ القول، ينطق بالحكمة، والأدلة على ذلك كثيرة منها: قال فيه الأعمش: مازال الحسن يعتني بالحكمة حتى نطق بها. وحينما سئل الحجاج بن يوسف الثقفي: من أخطب الناس؟ قال: صاحب العمامة السوداء بين أخصاص البصرة - يعني الحسن». وقال عمرو بن العلاء: ما رأيت أفصح من الحسن البصري، ومن الحجاج الثقفي فقيل له: فأيهما أفصح؟ قال: الحسن[29].

ومن أمثلة فصاحته وبلاغته قوله: «ابن آدم إنما أنت أيام كلما ذهب يوم ذهب بعضك» وقال: «فضح الموت الدنيا فلم يترك فيها لذي لب فرحاً»[30]. وقال: «ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين من الموت». وقال فيه الشافعي: «لو أشاء أن أقول: إن القرآن نزل بلغة الحسن لقلت لفصاحته». وكان لشدة فصاحته، نال إعجاب اللغويين في عصره لأنه كثيراً ما كان يملأ عباراته بألفاظ فصيحة مما لم يكن مألوفاً في الحديث العادي.

مدرسته وتلاميذه:

وقد كوّن الحسن البصري مدرسة نسبت إليه في مختلف العلوم والآداب الإسلامية، هذه المدرسة لم تختص بفن معين، بل تشعبت فنونها وتعددت مناهجها، وكلها تدور حول القرآن الكريم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فعلم القراءات - مثلاً - له مكان في هذه

المدرسة، وتفسير القرآن الكريم، والعقائد الإسلامية، والآراء الفقهية والرقائق القلبية.. إلى غير ذلك من العلوم والفنون والآداب له مكان في هذه المدرسة البصرية.

وقد كان واصل بن عطاء الذي أصبح شيخاً من شيوخ المعتزلة تلميذاً من تلاميذه، لم ينقطع عن درسه إلا عندما خرج على أستاذه بمسألة الحكم في «مرتكب الكبيرة»، والتي ضمها إلى أصول أخرى شكلت الأصول الخمسة عند المعتزلة. كما كان «عمرو بن عبيد» من تلاميذه والذي وصفه أستاذه الحسن للسائل فقال: «لقد سألتني عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ولا باطناً أشبه بظاهر منه»[31]. وقد أصبح «عمرو بن عبيد» أيضاً شيخاً من شيوخ الاعتزال في عصره. وكذلك كان من تلاميذه «قتادة السدوسي» الذي اشتهر بتفسير القرآن الكريم، وأبو عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة المتميزين في علم القراءات واللغة العربية. وكذلك من تلاميذه «عيسى الثقفي» النحوي البصري صاحب كتابي «الجامع» و«الكامل» في النحو. و«فرقد السبخي» من كبار زهاد المسلمين في عهد الحسن المشتهرين بالعبادة والنسك والزهادة. و«حبيب العجمي» و«مالك بن دينار» اللذين اشتهرا بالزهد والتسك وكثرة العبادة، فضلاً عن كثير من التلاميذ الذين يضيق عنهم المقام، والذين أصبح كل منهم شيخاً لمدرسة فقهية أو كلامية أو أصولية تشعبت عنها آراء واعتقادات ومذاهب.

من آراء الحسن البصري وأفكاره الدينية:

أراد الحسن أن يتلمس «المثل الأعلى» ورأى أن هذا المثل في الماضي: في عصر الأمجاد، عصر الصحابة، هؤلاء الذين كانت الدنيا أهون على أحدهم من تراب قدميه هؤلاء «الذين يؤثرون على أنفسهم

ولو كان بهم خصاصة»، يقول: «وقد رأيت أقواماً يمسي أحدهم وما يجد عنده إلا قوته، فيقول لا أجعل هذا كله في بطني، لأجعلن بعضه لله عز وجل، فيتصدق ببعضه، وإن كان أحوج مما يتصدق به عليه»[32].

بل لعل أبلغ وصف لهؤلاء الصالحين من الصحابة أنهم «ألزموا الكد والعبر، وألطفوا التفكير، وصبروا على مدة الأجل القصير، عن متاع الغرور الذي إلى الفناء يصير، ونظروا إلى عاقبة مرارتها، ولم ينظروا إلى عاجلة حلاوتها». ثم يقرر أن هؤلاء الصحابة ألزموا أنفسهم الصبر، أنزلوها من أنفسهم بمنزلة الميتة التي لا يحل الشبع منها إلا في حال الضرورة إليها، فأكلوا منها بقدر ما يرد النفس ويقي الروح، ونظر إلى نفسه وقارن بينه وبين هؤلاء فصاح: لقد أدركت أقواماً ما أنا عندهم إلا لص»[33]. وأخذ يقارن بين هذا المثل الأعلى الإنساني وبين قومه فبكى أسفاً على الناس وعلى نفسه «فساد الحزن حياته وكونه»، «ما يسمع المؤمن في دينه إلا الحزن»، وأكثر البكاء كسابقيه من العباد، وجعله سنة للناس جميعاً.

ولم يبق من ذكريات العصر الأول إلا القرآن، والقرآن مفتاح الحزن المقيم، «والله لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذبل، وإلا نصب وإلا ذاب». ويكرر هذا المعنى كثيراً «والله يا ابن آدم، لئن قرأت القرآن، ثم آمنت به، ليطولن في الدنيا حزنك وليشتد في الدنيا خوفك، وليكثرن في الدنيا بكاؤك». ولذلك قال البصريون: «ما كنا نراه إلا أنه حديث عهد بمصيبة»، ولذلك حرّم على نفسه الضحك. وقد فعل الزهاد هذا من قبله، ولكنه ذهب هو بالتحريم إلى أقصى مداه» نضحك! ولا ندري لعل الله قد أطلع على بعض أعمالنا، فقال: لا أقبل منكم شيئاً، ويحك يا ابن آدم هل لك بمحاربة الله طاقة؟».

ولقد أراد للمجتمع الإسلامي أن يؤمن بالقرآن، والإيمان بالقرآن، ونفاذ صوته إلى القلوب إنما معناه الحزن والبكاء، أن ينتقل

الإنسان بين تفاهة الحياة وضآلتها وبين مشاهد القيامة الخالدة. لقد أعلن القرآن «موت الحياة» و«خلود القيامة»، و«لابد لضمان هذا الخلود من إقامة الحداد على الحياة عاجلاً، إن الحياة مأتم يتكرر كل يوم»[34].

وقد تساءل الباحثون عن علة الخوف في آراء الحسن البصري وكتاباته وكلماته. ونرى أن علة الخوف الشديد عنده هي الحزن - الحزن على قصر الحياة، وقد دفعه هذا إلى الخوف من الموت فكان يجزع عند رؤيته، ولم يكن يلقاه بهدوء وثبات، بل يراه مخيفاً قاسياً، وأداه هذا الخوف إلى التشوف إلى الحياة الأخرة، إلى الخلود السرمدي في حضرة الله وفي جناته ونعيمه.

كما نستشف من شدة هذا الخوف، مدى شفافية روح الحسن البصري، وقوة إيمانه العميق، التي تستحضر حقائق الآخرة، وحقائق العالم العلوي، والتي نرى أنها قد أصبحت بالنسبة له كأنها حقائق واقعة ينظر إليها بعينه، ويطالعها ببصيرته، وهذا لا يكون إلا لأصحاب النفوس القوية والأرواح الطاهرة النقية، فهو قد جاوز ما سماه الصوفية «علم اليقين»، وهذا تحقق بمراتب للإيمان عالية، وتشوف إلى مستويات من الكمال رفيعة، وهذه النفوس القوية الإيمان، لم يبق لها إلا أن تطالع «حق اليقين» الذي لا يكون إلا في الآخرة، لأصحاب الهمم السامية والمراتب العالية، كما سيحدثنا عنهم أبو حامد الغزالي في كتبه الصوفية والتي سماها بالمضنون به على غير أهله.

رأي الحسن البصري في الإيمان:

كان رأي الفرق الإسلامية في زمن الحسن البصري في الإيمان مختلف فيما بينها أشد الاختلاف، فقد ذهبت «الكرامية» وبعض «المرجئة» إلى أن الإيمان قول فقط، أعم من موافقة العقيدة أولاً، وهو

رأي فاسد حيث يدخل المنافق. وكان مذهب «المرجئة» أن الإيمان قول واعتقاد. ولا دخل للعمل في مفهوم الإيمان، وهو مردود بقوله تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾[35]. أما قول «الخوارج» الإيمان: قول باللسان، واعتقاد بالجنان؛ وعمل بالأركان. ومن ترك العمل كمن ترك العقيدة كلاهما كافر مخلد في النار. وهذا أيضاً باطل لتصادمه بأحاديث الشفاعة، التي تفيد إخراج المؤمن العاصي من النار، وبأن الله تعالى فرق بين الكفر وما دونه فقال سبحانه: «إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[36].

أما قول المعتزلة والذي تبناه واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري فهو قريب من قول الخوارج، وهو القول السابق، لكنهم لا يسمون العاصي مؤمناً ولا كافراً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ويرد على هذا كسابقيه[37].

أما موقف الحسن من الإيمان فهو موقف إمام من أئمة السنة والجماعة، وهو أن الإيمان قول واعتقاد وعمل. وعلى هذا القول، الإيمان يزيد وينقص في ضوء هذه المعاني، يرى الحسن أن الإيمان الجدير باسم الإيمان هو ما يدفع إلى العمل به، فالإيمان في نظره يستلزم العمل. وعلى هذا فمن لم يؤد الصلاة فهو غير مؤمن بوجوبها. وليس معنى هذا أنه كافر بها، لأن الكافر بالصلاة يكون مؤمناً بعدم وجوبها. وليس تارك الصلاة كذلك، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بها، كما لم ينزل أيضاً إلى درجة الإيمان بعدم وجوبها. يقول الحسن البصري: «كان الرجل إذا طلب العلم لم يلبث أن يرى ذلك في تخشعه وبصره ولسانه ويده وصلاته وزهده، وإن كان الرجل ليصيب الباب من أبواب العلم فيعمل به فيكون خيراً له من الدنيا وما فيها لو كانت له فجعلها في الآخرة».

كما يقول: «ابن آدم إنك لن تجمع إيماناً وخيانة، كيف تكون

مؤمناً ولا يأمنك جارك أو تكون مسلماً ولا يسلم الناس منك؟ أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له»[38]. ومما يدل على صحة رأي الحسن البصري قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[39] أي أن الإنسان وقت ارتكابه خلاف ما يقتضيه إيمانه لا يكون مؤمناً وإلا ما فعل خلاف ما يوجبه هذا الإيمان، فإتيان خلاف ما يوجبه إيمانه دليل على عدم إيمانه[40].

أما رأي الحسن البصري في مرتكب الكبيرة فهو مبني على رأيه في الإيمان، فهو يرى أن مرتكب الكبيرة منافق، لأنه لو كان مؤمناً ما ارتكبها، وما يعلنه من الإيمان لم يتصل صميم القلب، فهو إذاً ليس مؤمناً خالصاً، ولا كافراً خالصاً، لأنه لو كان كذلك لأظهر أعماله التي تتفق مع الكفر وجاهر بها. والدليل على رأيه هذا من كلامه: «الناس ثلاثة، مؤمن، وكافر، ومنافق. فالمؤمن من قد ألجمه الخوف، وقوّمه ذكر العرض، وأما الكافر فقد قمعه السيف وشرده الخوف، فأذعن بالجزية وسمع بالضريبة، وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات يسرون غير ما يعلنون، ويضمرون غير ما يظهرون»[41].

موقف الحسن من الجبر والاختيار:

والروايات عن الحسن في مسألة «الجبر والاختيار» متضاربة، وقد حاول أصحاب كل رأي جره إلى رأيهم فابن المرتضى مثلاً في كتابه «المنية والأمل» يعد الحسن البصري من «المعتزلة» في الطبقة الثالثة، ويروي له رسالة بعث بها إلى «الحجاج» تثبت أنه يقول «بالاختيار»، بينما يرى «الشهرستاني» أن هذه الرسالة ليست للحسن، ولعلها كانت لـ «واصل بن عطاء» فما كان الحسن مما يخالف السلف، في أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وأن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم.

وقد كان الحسن البصري يثور في وجه من يتعللون، لإتيانهم المعاصي، بالقول «بالقضاء والقدر» وكان الحسن يثور أيضاً، حينما يرى المغالاة في إثبات مشيئة إنسانية حرة مطلقة الحرية، بجوار مشيئة الله، فقد كانت عظمة الله تسيطر على نفسه، سيطرة لا حد لها. ومن هنا اختلف النقل عنه، وأرادت كل فرقة أن تشرف بالانتساب إليه، وتقوى برأيه[42].

الحسن البصري:

لقد كان الحسن البصري أستاذاً من أساتذة أهل السنة والجماعة وإماماً من أئمتهم، ونظراً لمثاليته الشديدة التي كان يتلمسها في السلف الصالح، فقد ولج باباً من أبواب مجاهدة النفس وتربيتها بتعاليم الإسلام الحنيف، وأخذها بالشدة من أجل تزكيتها وتصفيتها لتصير طائعة لصاحبها في سيره إلى الله تعالى. كان الحسن يرى أن أهم خطوة في تصفية النفس هي إحياء القلب وصلاحه، والقلب هو المسيطر على الجوارح، وهو الذي يسبب الدمعة الغاسلة للخطايا.

يذكر ابن الجوزي أنه بينما كان الحسن في المسجد، إذ أخذ يتنفس نفساً شديداً، وبكى حتى أرعدت منكباه. ثم قال: «لو أن بالقلوب حياة، لو أن بالقلوب صلاحاً، لأبكتكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة، إن ليلة تمخض عن صبيحة يوم القيامة ما سمع الخلائق بيوم قط أكثر من عورة بادية ولا عين باكية من يوم القيامة»[43]. فكان الحسن يطلب من مريديه أن يخاطبوا القلوب، وأن يراقبوا الأنفس «حادثوا هذه القلوب، فإنها سريعة الدثور، واقدعوا هذه الأنفس فإنها طلعة، وإنها تنازع إلى شر غاية، وإنكم إن لم تراقبوها، فإنها لن تبقى من أعمالكم شيئاً، فتصبروا وتشددوا فإنما هي ليال تعد، وإنما أنت ركب وقوف، يوشك أن يدعى أحدكم فيجيب، ولا يلتفت فانقلبوا بصالح ما حضرتكم».

وكان يعرف أن «هذا الحق» هو وحده الذي يجهد الناس، ويحول بينهم وبين شهواتهم، ولابد من الصبر حتى تتخلص من الشهوات، ولا تصح العبادة، حتى نتخلص من الخطايا، وقد قال له شاب، أعياني قيام الليل، فأجاب الحسن. قيدتك خطاياك[44].

ولم يرد الحسن من تلاميذه مناجاة القلوب، وقدع النفوس وزجرها فحسب، بل أراد أن يخلق فيهم الإرادة القوية والعزم الشديد، كان يراهم يبكون، إذا استمعوا إليه فكان يصيح فيهم في لباقة نادرة: «عجيج كعجيج النساء ولا عزم، وخدعة كخدعة إخوة يوسف إذ جاءوا أباهم عشاء يبكون»[45]. ولكي يتكون العزم ولكي تقوى الإرادة، ينبغي على الإنسان أن يصيب حقيقة الإيمان، والطريق إليه هو مراقبة عيوب النفس، والتجاوز عن عيوب نفوس الآخرين أو لا تعيبهم بعيب هو فيك» حتى تبدأ بصلاح ذلك العيب من نفسك، فتصلحه، فإذا فعلت ذلك لم تصلح عيباً إلا وجدت عيباً آخر لم تصلحه، فإذا فعلت ذلك، كان شغلك في خاصة نفسك، وأحب العباد إلى الله تعالى، من كان كذلك».

وبهذا كان «الحسن البصري» يرمي إلى صلاح الفرد عن طريق مراقبة النفس، ويأس من صلاح الجماعة قبل صلاح الفرد. فإذا تم إصلاح النفس، فقد بدأ المريد في اجتياز الطريق، وهو أمر عسير، إنها رياضة متجددة تولد العزم، أي الإرادة الحقيقية المسيطرة. ولذلك نادى بمحاسبة النفس، ورأى أن المؤمن الكامل في أحاديث النفس بين الاشتهاء والحرمان، بين مطالبها وزجرها، ويصيح الحسن إن المؤمن في وثاق القرآن، «يحول بينه وبين التهلكة، المؤمن أسير في الدنيا، يسعى في فكاك رقبته»[46].

ولذلك يرى الدكتور «علي سامي النشار»[47] أن تأثير الحسن البصري في الحارث بن أسد المحاسبي، كان تأثيراً بليغاً، خاصاً في أحاديثه عن القلب وعن المحاسبة، فقد طور الحارث المحاسبي هذه

الأحاديث إلى مذهب متكامل في علم إرادة النفس، وانتقل هذا الأثر فيما بعد إلى أبي حامد الغزالي، وبهذا القدر من أحاديث النفس ومحاسبتها، والغوص في أعماقها، كان الحسن البصري - معلم البصرة وكبير عبادها - مربياً صوفياً، بل شيخاً له قدمه الثابتة في التصوف.

وكذلك يرى الدكتور «قاسم غني» ينبغي أن نعد الحسن البصري وأضرابه أمثلة لمتعهدي العهد الأموي المعدودين وزهاده، من رواد وعرفاء القرن التالي له، ويظهر من تحقيق أحوالهم أنهم كانوا من المسلمين المتعبدين المؤمنين المتمسكين بالشريعة في ذلك العهد[48].

كما يشرح المستشرق «نيكلسون» بقوله: «إن الحسن البصري، وهو أشهر ممثلي حركة الزهد يعد في نظر الصوفية، واحداً منهم، والصحيح أنه كان ينزع إلى حياة روحية خالصة في عبادته. ويروي القشيري عنه أنه قال: «مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة»[49].

من أساليبه في الدعوة إلى الله:

يقول الحسن البصري: «لايزال الرجل كريماً على الناس حتى يطمع في دنياهم، فإذا فعل استخفوا به وكرهوا حديثه وأبغضوه». وقال أعرابي لأهل البصرة: من سيدكم؟ قالوا الحسن. قال: بم سادكم؟ قالوا احتاج الناس إلى علمه واستغنى عن دينارهم. فقال: ما أحسن هذا. ولقد اتصف الحسن البصري بالشجاعة، كما اتصف بقدرته على تغيير أسلوبه في دعوته إلى الله عز وجل باختلاف هؤلاء الذين يدعوهم إلى الله تعالى. فإن كانوا حكاماً أو أمراء يدعوهم بالقول اللين الذي لا خشونة فيه، قال تعالى لموسى وهارون: ﴿اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى﴾[50].

ومن هنا نجد موعظة الحسن البصري للنضر بن عمرو – وكان والياً على البصرة – قوله «فاتق الله يا أيها الرجل في نفسك، وأيم الله لقد رأيت أقواماً كانوا قبلك في مكانك يعلون المنابر، وتهتز لهم المراكب. ويجرون الذيول بطراً ورئاء الناس. يبلون المدر ويؤثرون الأثر، ويتنافسون في الثياب، أخرجوا من سلطانهم، وسلبوا ما جمعوا من دنياهم. وقدموا على ربهم ونزلوا على أعمالهم، فالويل لهم يوم التغابن، ويا ويحهم يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه»[51].

قد سمع الحجاج الحسن البصري وهو يتحدث إلى الناس فقال له: «ما أمدك يا حسن؟ قال الحسن سنتان من خلافة عمر، فقال الحجاج: «لعقلك أكبر من أمدك». وبلغ من حكمة الحسن التي اشتهر بها أنه كان يجلس مع كبار الدعاة من المسلمين أمثال: مجاهد، وعطاء، وطاووس، وغيرهم ممن صاروا أساتذة للزهد والتصوف، وقالوا حين سمعوه «لم نر مثل هذا قط»[52].

ونظر الحسن بفطنته إلى المجتمع الذي عاش فيه فوجد أن الدينار له أثر عظيم في النفوس. والقليل من الناس هم الذين يسلمون من فتنته فقال رحمه الله: «لايزال الرجل كريماً على الناس حتى يطمع في دينارهم فإذا فعل ذلك استخفوا به، وكرهوا حديثه وأبغضوه...» ولم يكن هذا مجرد قول، بل طبقه على نفسه مما حببه إلى الناس وجعلهم يستفيدون من حكمه ومواعظه وأصبح بهذا سيداً على البصرة.

ولقد بلغ الحسن البصري في نطقه بالحكمة مبلغاً كبيراً جعل الدكتور إحسان عباس يقول عنه: «ولقد ارتفع الحسن البصري إلى مرتبة المتفنن الصحيح في تلك الأقوال التصويرية التي كانت عصارة منتزعة من تجربته ومن اندماجه في موضوعه، وهي أقوال تتصف بالبراعة والابتكار. وقال أيضاً وصل الحسن البصري لدرجة كان

تلاميذه وأهل عصره يحاكونه في كتاباته وخطبه»[53]. والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول الحسن: «فضح الموت الدنيا فلم يترك لذي لب فرحاً». وقوله: «إن امرأ ليس بينه وبين آدم إلا أب قد مات لمعرق في الموت» وقال رجل للحسن: الفقهاء يقولون كذا. فقال: هل رأيت فقيهاً قط؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بدينه. المداوم على عبادة ربه».

ومن أمثلة ما قاله الحسن لبعض القراء: «إنكم اتخذتم قراءة القرآن مراحل، وجعلتم الليل جملاً تركبونه فتقطعون به المراحل، وأن من كان قبلكم رأوه رسائل إليهم من ربهم، فكانوا يتدبرونها بالليل وينفذونها بالنهار»[54].

وكتب الحسن يوماً إلى أحد العلماء الباحثين عن الحقيقة يقول: «أعلم أن التفكر يدعو إلى الخير والعمل به. والندم على الشيء يدعو إلى تركه، وليس ما يفنى وإن كثر يعدل ما يبقى وإن كان طلبه عزيزاً، واحتمال المؤونة المنقطعة التي تعقب الراحة الطويلة خير من تعجيل راحة منقطعة تعقب مؤونة باقية»[55]. وكان الحسن البصري يقول: «ابن آدم، إنما أنت ضيف، والضيف مرتحل ومستعار، والعارية مؤداه ومردوده، فما عسى مقام ضيف وبقاء عارية، لله در أقوام نظروا بعين الحقيقة وقدموا إلى دار المستقر».

الهوامش

1) ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق الشيخ محيي الدين عبدالحميد ج 1 ص 225 مكتبة النهضة المصرية.

2) المرتضى: المنية والأمل ص 234، مصر عام 1975، وابن سعد: الطبقات الكبرى ج 7 ص 157 بيروت عام 1957م.

3) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 ص 132.

4) ابن عبدربه: جامع بيان العلم وفضله ج 1 ص 188.

5) ابن كثير: التفسير ج 2 ص 210 ورواه الدارقطني في الأفراد قال هذا حديث غريب تفرد به بقية.

6) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 ص 134.

7) السراج الطوسي: اللمع ص 42 تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، مطبعة السعادة مصر عام 1960م.

8) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ط 8 ص 136، 137 دار المعارف 1980م.

9) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 48.

10) د. حمودة غرابة: الأشعري أبو الحسن ص 37.

11) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص 134 السندوبي مصر عام 1929م.

12) ابن سعد: الطبقات ج 7 ص 74، بيروت عام 1975م.

13) ترق القلوب بذكر رقائق الأحاديث وأخبار السلف الصالح، وزهاد القراء والصوفية.

14) ابن سعد الطبقات ج 7 ص 74، 75.

15) المسعودي: مروج الذهب ج 2 ص 130، 131، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ط 2 مصر 1948.

16) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج 7 ص 113، 114.

17) ابن الجوزي: الحسن البصري ص 57 وما بعدها تقديم حسن السندوبي، مكتبة الخانجي مصر 1931م.

18) ابن قتيبة: المعارف ص 440 والذهبي: تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير ج 4 ص 99.

19) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 4 ص 100 مكتبة القدس درب سعادة، مصر عام 1369م.

20) السابق ج 4 ص 100.

21) الشيخ محمد أبو زهرة: من تاريخ الجدل الحسن البصري ص 14 مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة.

22) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 ص 140-155 مكتبة الخانجي مطبعة السعادة مصر عام 1933م.

23) د. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ج 1 ص 292 وما بعدها.

24) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 4 ص 104 وما بعدها.

25) رواه البخاري في صحيحه عن جابر.

26) ياقوت: معجم الأدباء ج 16 ص 95، بيروت عام 1955م.

27) المرتضى: المنية والأمل مصورة دار الكتب المصرية، بيروت (27798) اللوحة 47، 48.

28) ابن عبدربه: العقد الفريد ج 2 ص 187.

29) ابن الجوزي: تاريخ الحسن البصري.

30) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 2 ص 102.

31) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج 1 ص 535 تحقيق محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية.

32) أبو نعيم: الحلية ج 2 ص 133، 134.

33) السابق ج 2 ص 137 وابن الجوزي: ج 3 ص 156.

34) أبو نعيم: الحلية ج 2 ص 134 وانظر د. علي سامي النشار: نشأة الفكر ج 2 ص 134، 135.

35) سورة الجاثية آية 21.

36) سورة النساء آية 48.

37) انظر د. مصلح سيد بيومي: الحسن البصري من عمالقة الفكر والزهد والدعوة في الإسلام ص 234، 235، ط 2 مصر عام 1984م.

38) ابن عبدربه: جامع بيان العلم وفضله ج 1 ص 72 والحديث رواه الإمام بن حنبل.

39) الحديث.

40) د. علي مصطفى المغربي: تاريخ الفرق الإسلامية ص 39 المكتبة الحسينية القاهرة 1948م والشيخ أبو زهرة: من تاريخ الجدل - الحس البصري ص 17.

41) د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص 156، 157 دار المعارف عام 1984م.

42) ابن الجوزي: صفوة الصفوة ج 3 ص 156 حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية بالهند عام 1356هـ.

43) السابق ج 3 ص 156.

44) ابن الجوزي: صفوة الصفوة ج 3 ص 157، 158.

45) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج 2، 196 طبع دار الكتب، بيروت.

46) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج 3 ص 57، 58.

47) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر ص 136، 137.

48) د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام ص 29 ترجمة صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية 1967.

49) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص 3 ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر عام 1956م.

50) سورة طه.

51) ابن الجوزي: الحسن البصري ص 51.

52) د. مصلح سيد بيومي: الحسن البصري ص 425، 426.

53) الجاحظ: البيان والتبيين ج 3 ص 131، 155.

54) مقدمة ابن عطية في علوم القرآن، نشر آرثر جفري، مطبعة السنة المحمدية عام 1954م.

55) أبو نعيم: حلية الأولياء، ترجمة الحسن البصري، مكتبة الخانجي، مصر عام 1933م.





النص الحجاجي العربي



محمد العبد

1 - توطئة

توصيف مكونات البنية الحجاجية للنص الحجاجي العربي نوعاً نصياً خاصاً واستقراء وسائل الإقناع المنطقية واللغوية وتحليل صورها المختلفة انطلاقاً من معطيات العينات النصية المختارة لهذه الدراسة ذاتها، هما الهدفان الأوليان اللذان تسعى دراستنا إلى تحقيقهما. وقد اقتضى تحقيق هذين الهدفين تمهيد السبيل إلى التطبيق بهذه التوطئة النظرية التي نرمي بها إلى إلقاء ضوء على المفاهيم والأسس النظرية ذات الصلة الوثقى بمحتوى المعالجة التطبيقية.

(أ) أنواع النصوص:

التمييز بين أنواع النصوص وفقاً لمعايير لغوية واتصالية هو مجال نظرية أنواع النصوص Text Type Theory . لا نعنى هنا بتقديم مراجعة شاملة لأدبيات هذه النظرية، ولكننا نمحص القول فيما يناسب أهداف الدراسة. هدف نظرية أنواع النصوص تكثيف خواص البنية اللغوية وأنماط الوظائف الاتصالية التي يغلب ارتباطها بنوع نصي بعينه مقارناً بسائر الأنواع الأخرى. الهدف من تصنيف النصوص إلى أنواع محددة هو دائماً اختصار العدد غير المتناهي من نصوص حقيقية إلى أنماط كبرى قابلة للتحديد والتحليل.

كان للاتجاه الموجه إلى النظام اللغوي من منظور بنائي، لاسيما من منظور الملامح النحوية، إسهامه في نظرية النص. كانت نقاط

التركيز فيه مختلفة: طرق توزيع الأزمنة في النص، وطرق استخدام العناصر الإشارية، وطرق الربط الإحالي... إلخ. بيد أن أكثر الإسهامات اللاحقة في نظرية النص قد أثبتت عجز البحوث البنائية الموجهة إلى النظام اللغوي وحده عن أن تمدنا بوسائل كافية لتصنيف مناسب للنصوص من حيث هي واقعات في سياق التفاعل الاتصالي. لقد لوحظ أن النص الواحد يمكن أن يشتمل على أكثر من نوع نصي واحد، وهو ما يوجب أن يتحلى نموذج «نوع النص» بصلاحيته لأداء أفعال لغوية معقدة ذات ارتباطات بالعلاقات السياقية - الموقفية، والعلامات الوظيفية - الاتصالية، والعلامات البنائية النحوية والموضوعية جميعاً.

ويحدد برنكر Brinker ثلاثة معايير للتمييز بين أنواع النصوص في علم اللغة النصي:

1 - الوظيفة النصية معياراً أساسياً: ويقود هذا المعيار إلى التمييز بين أنواع نصية خمسة: إخبارية (كالخبر والتقرير) وطلبية (كالقانون والطلب) والتزامية (كالعقد والضمان) واتصالية (كالإعراب عن شكر) وإقرارية (كالوصية).

لوحظ أن هذه الأنواع المحددة في إطار وظيفة النص واسعة جداً، ويمكن أن نوزّع على نحو آخر إلى أنواع أكبر.

2 - المعايير السياقية: وتجرى على مستوى الوصف الموقفي الذي يضم مقولتي «شكل الاتصال Kommunikationsform» و«مجال الفعل Handlung sbereich». ويحدد الموقف الاتصالي من خلال الوسيط الذي تنقل عبره النصوص. ويميز هنا بين خمسة وسائط: الاتصال المباشر (وجهاً لوجه) والاتصال الهاتفي، والاتصال الإذاعي، والاتصال التلفزيوني، والاتصال المكتوب.

تؤسس العلاقات الموقفية التي تخص كل وسيط على حدة أنواعاً

للاتصال، من أهمها: المحادثة المباشرة (وجهاً لوجه)، والمحادثة الهاتفية، والإرسال الإذاعي، والإرسال التليفزيوني، والرسالة، والمقالة الصحفية أو الكتاب.

3 - المعايير البنائية: وتتخذ في الجانب البنائي المقولتين الموضوعيتين: «موضوع النص Text thema» و«الشكل الذي يظهر فيه الموضوع Form der Themenentfalung» أساسين للتمييز بين أنواع النصوص:

(أ) موضوع النص: ويشتمل على التركيز الزمني للموضوع، وهو ما يعرف باسم «التوجه الزمني»: ما قبل الكلام، وزمن الكلام، وما بعد زمن الكلام، مثال ذلك الأنواع النصية: الخبر، والبروتوكول ونحوهما. ويشتمل موضوع النص أيضاً على «التوجه المكاني»؛ أي العلاقة بين المرسل والمستقبل وبين الموضوع:

الموضوع = المرسل

الموضوع = المستقبل

الموضوع = ما يستثنى منه شركاء الاتصال. ومثال ذلك: التعليق الصحفي.

(ب) الشكل الذي يظهر فيه الموضوع: ويميز هنا بين النص الوصفي، والنص السردي، والنص الحجاجي (أو الجدلي). هذه الأشكال الكبرى التي تظهر فيها الموضوعات وثيقة الصلة بوظائفها النصية.

إذا ميّزنا بين الأنواع النصية الثلاثة: الوصفية، والسردية، والحجاجية، على أساس مفهوم «مراكز الضبط Control Centers في عالم النص، كما فعل دو بوجراند، لرأينا أن مراكز الضبط في النصوص الوصفية Descriptive هي - في معظمها - تصورات للشيء والموقف، وهي في النصوص السردية Narrrative تصورات الحدث

والعمل، وهي في النصوص الحجاجية Argumentative قضايا كاملة تتسب إليها قيم صدق وأسباب لاعتقاد كونها حقائق. ويغلب أن يكون هنالك تعارض بين القضايا التي تتصادم فيها القيمة لكونها موصوفة بالصدق truth asignment.

لقد كان من أهم العلل التي أمسكت بها الإسهامات الأولى في نظرية أنواع النصوص: أن كل نظرية تبحث عن القواعد التي تحكم نصاً بعينه، وتنظر هل هي قواعد يختص بها هذا النوع، أم أنها قواعد مشتركة. ومن أهم تلك العلل أن كلاً من علوم اللغة وعلم الأدب معني بمشكل تحديد أنواع النصوص. ومن ثم، ينهض السؤال عن إمكانيات إسهام المعايير اللغوية في ظل ذلك المشكل.

(ب) الحجاج والنص الحجاجي:

في علم اللغة النصي والنظرية الحجاجية عرف الحجاج من زوايا شتى: السمات الموضوعية العامة، أو البنى اللغوية المميزة، أو الغرض البلاغي والوظيفة الاتصالية، أو النقاط سمة أولية مائزة،... إلخ. تطول القائمة بالتعريفات إن مضينا مع أدبيات علم اللغة النصي والنظرية الحجاجية، حتى نراها تدنو كثيراً من جوهر الحجاج تارة وتنأى عنه قليلاً تارة أخرى. من أهم التعريفات التي نراها أدنى من غيرها إلى جوهر الحجاج ما يلي:

1 - الحجاج عند أندرسين Andersen ودوفر Dovre طريقة لاستخدام التحليل العقلي والدعاوى المنطقية، وغرضها حل المنازعات والصراعات واتخاذ قرارات محكمة والتأثير في وجهات النظر والسلوك.

كون الحجاج طريقة من التحليل والتعليل يستخدم فيها المنطق للتأثير في الآخرين مما تبنى عليه تعريفات أخرى عدة، نراها عند

روبرت هوبر R. Huber، وعند كل من ماكبورني Mcburney وميلز Mills، وعند كل من فيشر Fisher وسايلز Sayles وغيرهم.

2 – والحجاج عند بيريلمان Perelman وتيتكا Tyteca طائفة من تقنيات الخطاب التي تقصد إلى استمالة المتلقين إلى القضايا التي تعرض عليهم أو إلى زيادة درجات تلك الاستمالة.

والاستمالة أو الموالاة Adherence هي العنصر الأهم الذي بنيت عليه تعريفات أخرى، من أهمها تعريف ريك Rieke وسيلارز Sillars. يعرف هذان الباحثان الحجاج بأن عملية عرض دعاوى تتضارب فيها الآراء مدعومة بالعلل والدعامات المناسبة بغية الحصول على الموالاة لإحدى تلك الدعاوى.

3 – وتبرز تعريفات أخرى كون الحجاج فعلاً لغوياً أو عملية اتصالية أو جنساً من خطاب تفاعلي مع إبراز أهم مكوناته، على نحو ما نجد في تعريف أوتس ماس Utz Maas، وديبورا شيفرين Deborah Schiffrin، وكل من هاينمان Hienemann وفيفيجر Viehweger:

فالحجاج عند ماس سياق من الفعل اللغوي Handlungszusammenhang تعرض فيه فرضيات (أو مقدمات) وادعاءات مختلف في شأنها. هذه الفرضيات المقدمة في ذلك الموقف الحجاجي هي مشكل الفعل اللغوي.

والحجاج عند شيفرين جنس من الخطاب، تبنى فيه جهود الأفراد دعامة مواقفهم الخاصة، في الوقت نفسه الذي ينقضون فيه دعامة موقف خصومهم.

والحجاج عند كل من هاينمان وفيفيجر عملية اتصالية، هي كل ضروب من ضروب عرض البرهان الذي يعلل الفرضيات والدوافع والاهتمامات.

تلك نماذج من أهم تعريفات الحجاج، دارت حول عناصر

موضوعية وبنائية ووظيفية شتى. خلاصة تلك التعريفات: أن الحجاج جنس خاص من الخطاب، يبنى على قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطاً منطقياً، قاصداً إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية.

في ضوء التعريفات السالفة يمكن تحديد الملامح الأولية لطراز النص الحجاجي فيما يلي:

1 - العلاقة بين أجزاء النص الحجاجي علاقة منطقية logical أكثر من كونها علاقة تصورية perceptual كما هي الحال في النص غير الحجاجي. ويقصد بالعلاقة التصورية تلك التي تصدر عن تجربة محددة مقيدة بزمن التصور ويحدث التصور. والعلاقة المنطقية علاقة استنباطية invented غالباً، في مقابل العلاقة التصورية المباشرة غالباً في النص غير الحجاجي.

يبين وليم برانت William Brandt ذلك بأن جوهر الحجاج إنشاء رابطة مقنعة بين عبارتين، ومن ثم يعتمد النص الحجاجي اعتماداً كبيراً جداً على بنية أساسية عند عالم المنطق؛ وهي بنية القياس المنطقي. وفي الحجاج يرى الحكم على نتيجة القياس حكماً على الحجج المقدمة - من حيث هي علاقة بين منطوقات تعبر عن قضايا محددة - بأنها صالحة أو فاسدة، لا حكماً عليها بالصواب أو الخطأ.

2 - يبنى النص الحجاجي - في شكله الرئيس - على مكونات ستة، هي: الدعوى (أو النتيجة claim)، والمقدمات أو تقرير المعطيات Assertion of Data والتبرير Warrant، والدعامة Support، ومؤشر الحال Qualifier، والتحفظات أو الاحتياطات Reservations:

الدعوى نتيجة الحجاج، هي مقولة تستهدف استمالة الآخرين. تذكر الدعوى صراحة، وقد تضمَّن.

والمقدمات تقرير يصنعه المجادل عن أشخاص أو أحوال أو أحداث، وينبغي للمقدمات أن ترتبط بالدعوى ارتباطاً منطقياً، حتى تصلح لتدعيمها.

والتبرير بيان للمبدأ العام الذي يبرهن على صلاحية الدعوى وفقاً لعلاقتها بالمقدمات.

والدعامة كل ما يقدمه المجادل من شواهد وإحصاءات وأدلة وقيم... إلخ، حتى يجعل المقدمات والتبريرات أقوى مصداقية عند المستقبل.

ومؤشر الحال كل ما يقدم من تعبيرات تظهر مدى قابلية بعض الدعاوى للتطبيق، نحو: من الممكن، من المحتمل، على الأرجح... إلخ.

والتحفظات هي الأساس الذي ينهض عليه الحكم بعدم مقبولية الدعوى.

3 - النص الحجاجي نص تقويمي. والقيمة مفهوم يستنبط مما يقوله الناس، ومما يفعلونه، ومما تشيده المجادلات. والقيم - مع الدليل ومصادر معقولية الأشياء تكون المادة التفاعلية التي يقدر بها الناس الحجاج الذي يستحق منهم الموالاة. والقيم من أهم المفاهيم التي يبنى عليها النص الحجاجي عند كل من دو بوجراند de Beaugrande ودرسلر Dresseler. ومن المفاهيم الأخرى: العلة، والمعارضة. النص الحجاجي - في نظر هذين الباحثين - نص موظف لتقوية القول أو تقويم معتقدات وأفكار.

(جـ) الحجاج والإقناع:

يعرف توماس شايدل Thomas Scheidel الإقناع بأنه محاولة

واعية للتأثير في السلوك. ويرى أوستين فريلي Austin Frely الحجاج والإقناع جزءين من عملية واحدة، ولا اختلاف بينهما إلا في التوكيد Emphasis. يولي الحجاج الدعاوى المنطقية أهمية خاصة، ولكنه يجعل من اختصاصه أيضاً الدعاوى الأخلاقية والعاطفية. أما الإقناع، فإنه ينعكس على التوكيد الذي يبطل ضده.

في مقابل ذلك يرى كل من هوارد مارتين Howard Martin وكينيث أندرسين Kenneth Andersen أن كل اتصال هدفه الإقناع؛ وذلك أنه يبحث عن تحصيل رد فعل على أفكار القائم بالاتصال. يبدو أن هذين الباحثين يعنيان بالإقناع هنا معناه العام، وليس الإقناع الحجاجي الذي يصدر عن وسائل منطقية ولغوية خاصة. يمكن توضيح هذه المسألة بالنظر في نصوص الخطابة العربية. يكون النص الخطابي نصاً إقناعياً، ولكنه ليس نصاً حجاجياً بالضرورة؛ لأنه لا يعبر بالضرورة عن قضية خلافية. يعني هذا أن كل نص حجاجي نص إقناعي، وليس كل نص إقناعي نصاً حجاجياً. يرتبط الإقناع بالحجاج إذن ارتباط النص بوظيفته الجوهرية الملازمة في محيط أنواع نصية أخرى كالوصفيات والسرديات.

(د) الحجاج عند العرب:

وهو الحجاج والاحتجاج والجدل والجدال والمجادلة. يضرب الحجاج بجذور قوية في الخطاب العربي. فضلاً عن الدور المهم الذي لعبه الحجاج في الحياة العقدية والسياسية في البيئة العربية الإسلامية، وفضلاً عن اعتماد البنية الحجاجية في الخطاب العلمي البلاغي، على نحو ما نرى في دفاع عبدالقاهر الجرجاني (ت 471هـ) عن إعجاز القرآن بإقناع الناس بفكرة النظم، مما طبع دلائله بطبيعة حجاجية واضحة، فضلاً عن كل ذلك، شغل الحجاج بعض القدماء جنساً خاصاً من الخطاب. يمكن أن نقف هنا على محاولتين مهمتين

في دراسة الحجاج لكل من أبي الحسين إسحق بن وهب (ت 337هـ) وحازم القرطاجني (ت 684هـ).

يمكن تصنيف خلاصة فكر أبي وهب في «الجدال والمجادلة» في النقاط الرئيسية التالية:

1 - قدم ابن وهب تعريفاً للجدل والمجادلة، وضع فيه يده على مقصد الجدل ووقوعه في مسائل خلافية: «وأما الجدل والمجادلة، فهما قول يقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات، والتنصل في الاعتذارات».

2 - الجدل - فيما يفهم من كلام ابن وهب - خطاب تعليلي إقناعي: فالجدل إنما يقع في العلة من بين سائر الأشياء المسؤول عنها. وينبغي للمجيب إن سئل أن يقنع، وأن يكون إقناعه الإقناع الذي يوجب على السائل القبول. وإذا كان الفلج في الجدل إظهار الحجة التي تقنع، فالغالب هو الذي يظهر ذلك.

3 - إذا كانت مقامات الجدل مقامات اختلافات وخصومات ونحوها، فإن الاعتبار الأخلاقي من أوجب ما توجبه تلك المقامات، بل هو أوجبها. وليس التمييز بين جدل محمود وجدل مذموم - فيما نفهم من كلام ابن وهب - إلا تمييزاً ينظر فيه إلى حضور هذا الاعتبار أو غيابه. الجدل المحمود ما قصد به الحق واستعمل فيه الصدق. والجدل المذموم ما أريد به المماراة والغلبة، وطلب به الرياء والسمعة. إذا كان القصد هو الحق والصواب، وجب على المجادل «ألا تحمله قوة إن وجدها في نفسه، وصحة في تمييزه، وجودة خاطره، وحسن بديهته، وبيان عارضته، وثبات حجته، على أن يشرع في إثبات الشيء ونقضه، ويشرع في الاحتجاج له ولضده، فإن ذلك مما يذهب ببهاء علمه، ويطفئ نور بهجته، وينسبه به أهل الدين والورع إلى الالتحاد وقلة الأمانة».

والحق أن كثيراً مما اشترطه ابن وهب في «أدب الجدل» ينبغي له أن يعزى إلى ذلك الاعتبار الأخلاقي. ومن أهم ما اشترطه:

(أ) أن يحلم المجادل عما يسمع من الأذى والنبز.

(ب) ألا يعجب برأيه وما تسوله له نفسه حتى يفضي بذلك إلى نصحائه.

(جـ) أن يكون منصفاً غير مكابر؛ لأنه إنما يطلب الإنصاف من خصمه، ويقصده بقوله وحجته.

(هـ) ألا يستصغر خصمه ولا يتهاون به، وإن كان الخصم صغير المحل في الجدال.

4 - مما ذكره ابن وهب في مبحثي «الجدل والمجادلة» و«أدب الجدل» ما يمكن أن ينظر إليه الآن من منظور «الاستراتيجيات الاتصالية الحجاجية». من أهم ذلك:

(أ) أن يبني المجادل مقدماته مما يوافق الخصم عليه.

(ب) أن يصرف همته إلى حفظ النكت التي تمر في كلام خصمه مما يبني منها مقدماته، وينتج منها نتائجه، ويصحح ذلك في نفسه، ولا يشغل قلبه بتحفظ جميع كلام خصمه فإنه متى اشتغل بذلك أضاع ما هو أحوج إليه منه.

(جـ) ألا يقبل قولاً إلا بحجة، ولا يرده إلا لعلة.

(د) ألا يجيب قبل فراغ السائل من سؤاله، ولا يبادر بالجواب قبل تدبره، واستعمال الروية فيه.

(هـ) ألا يشغب إذا شاغبه خصمه، ولا يرد عليه إذا أربى في كلامه، بل يستعمل الهدوء والوقار، ويقصد مع ذلك لوضع الحجة في موضعها؛ فإن ذلك أغلظ على خصمه من السب.

(و) أن يخاطب الناس بما يعهدون ويفهمون، فلا يخرج في خطابهم عما توجبه أوضاع الكلام.

5 - قول ابن وهب «إن الجدل إنما يقع في العلة»، مطابق لما تقول به النظرية الحجاجية المعاصرة. في هذه النظرية الكائنات البشرية صانعة علة Reason - Makers ومستخدمة علة Reason - Users. الوقوف على كيفية صناعة الناس العلل واستخدامها هو الوسيلة الضرورية لبيان عملية تطوير الدعاوى ومنح الموالاة. وإذا كانت العلة في جوهرها هي ما يقدم رداً على السؤال «لماذا»، فإن العلة المقنعة هي العلة في أن المستمع يمنح موالاته.

أما حازم القرطاجني (ت 684هـ)، فإن أهم ما يمكن أن يستخرج من نظريته العامة في «التخيل والإقناع» موصولاً بموضوعنا، الأمران التاليان:

1 - تمييزه بين جهتين للكلام.

2 - تمييزه بين طريقتين لإقناع الخصم.

في تمييزه بين جهتين للكلام يقول حازم: «لما كان كل كلام يحتمل الصدق والكذب، إما أن يرد على جهة الإخبار والاقتصاص، وإما أن يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال...».

لعل لفظة «الجهة» يعني - في سياقه - طريقة إظهار الموضوع. ولعل تمييز حازم بين الإخبار والاقتصاص وبين الاحتجاج والاستدلال، يعدل ما رأيناه في نظرية أنواع النصوص من تمييز بين النوعين السردي والحجاجي.

أما «التمويهات والاستدراجات»، فهي من الاستراتيجيات الحجاجية المهمة. لم يكن حازم أول من فطن إلى الاستدراج. كان ابن الأثير (ت 637هـ) قد سبق إلى استخراج هذه الاستراتيجية من النص القرآني. الاستدراج عند ابن الأثير «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام

مخادعات الأفعال». وهو عنده «استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم».

إضافة حازم في ربطه التمويهات والاستدراجات بالطبع والحنكة معاً من ناحية، وفي تمييزه بين التمويهات والاستدراجات من ناحية أخرى: يقول حازم: «التمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير من الناس بالطبع والحنكة الحاصلة باعتياد المخاطبات التي يحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما أنه على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتدرب في احتذائها».

وفي تمييزه بين هاتين الاستراتيجيتن يقول حازم: «التمويهات تكون فيما يرجع إلى الأقوال، والاستدراجات تكون بتهيؤ المتكلم بهيئة من يقبل قوله، أو باستمالته المخاطب واستلطافه له بتزكيته وتقريظه، أو بإبطائه إياه لنفسه، وإحراجه على خصمه، حتى يصير بذلك كلامه مقبولاً عند الحكم، وكلام خصمه غير مقبول».



البخل في النثر العربي



قحطان صالح الفلاح

صدّر الجاحظ (ت 255هـ) كتابه البخلاء برسالة البخل - كما اصطلح القدماء على تسميتها - لسهل بن هارون (ت 215هـ). وهي الرسالة الأدبية الطويلة لسهل، التي سَلِمت من غِيَر الدّهر - فيما أعلم - وكشفت عن خصائص فنّه وسماته الأسلوبية وطريقته في التفكير والتعبير، غير أنّها كانت دليل إدانة لصاحبها؛ إذ عُدّت شاهد صِدْق على بُخله من ناحية، وعلى شعوبيّته ضد العرب من ناحية ثانية. كما زعم أحد الدّارسين أنّها ليست له أصلاً، وإنّما هي للجاحظ ونحلها إيّاه. وهذا البحث محاولة لقراءة هذه الرسالة، ومناقشة الآراء التي تعاور بعضها كثير من الدّارسين، وتبيان وجهة نظر الباحث في مضمون الرّسالة وصاحبها.

- 1 -

وسهل بن هارون بن راهبُون كاتبٌ شاعر، فارسيّ الأرومة، يُعَدّ من أبرز كتّاب الترسّل الفنيّ في النثر العربي القديم، «وكان أهمّ كاتب ظهر خلال القرن الثاني الهجري»[1]. ولد في ميّسَان أو في دَسْتُمَيْسان، بين البصرة وواسط حوالي سنة 140 للهجرة. وفي البصرة، بعد أن غادر مسقط رأسه، نهل من ينابيع العلم فيها، ثم غادرها إلى بغداد (حاضرة الإسلام، وأمّ الدنيا آنذاك) وهناك سطع نجمه؛ إذ عمل كاتبًا بين يدي يحيى البرمكي، ثم هارون الرشيد، والكتابة في الدواوين يومذاك مرامٌ دونه سُدد، وهي على حدّ تعبير سهل بن هارون نفسه

«أوّل زينة الدّنيا، التي إليها يتناهى الفضلُ، وعندها تقف الرغبة»[2]. وفي عهد المأمون أضحى قيّمًا وخازنًا على دار الحكمة. وظل فيها إلى أن توفّي سنة 215 للهجرة[3].

وجُلّ آثاره سقطت من يد الزّمن. وقد انفرد – كما يقول ابن نباتة – «في زمانه بالبلاغة والحكمة، وصنّف الكتب الحسنة معارضًا بها كتب الأوائل، حتى قيل له: بُزُرْ جُمهر الإسلام، وله اليد الطُّولى في النظم والنثر»[4]. وقال فيه الجاحظ: «من الخطباء الشعراء الذين قد جمعوا الشعر والخطب، والرسائل الطّوال والقصار، والكتب الكبار المخلّدة، والسِّيَرَ الحِسَان المدوّنة، والأخبار المولّدة»[5]. وقد أشاد كثير من القدماء ببلاغته وحكمته، «قيل للحرّاني: بينك وبين سهل بن هارون صداقةٌ فانعته لنا كي نعرف، فقال: هو كالخير، وازن العلم واسعُ الحِلم، إن فُوخِرَ لم يكذب، وإن مُوزِح لم يغضب، كالغيث أين وقع نفع، وكالشمس حيث أوفت أَحْيَت، وكالأرض ما حملتها حملت، وكالماء طَهُورٌ لملتمسه، ناقعٌ لغُلّةِ من احترَّ إليه، وكالهواء الذي نقطف منه الحياة بالتنسُّم، وكالنار التي يعيش بها المقرور، وكالسماء التي قد حَسُنَت بأصناف النور»[6].

ويعجب المرء لكون الرجل على هذا القدر من الحكمة والعلم والأخلاق والحلم، ويُوصَف بعد هذا كلّه بالبخل، فقد أجمعت المصادر التي ترجمت له على أنّه كان نهاية في البخل، وأوردت حكايات ونوادر طريفة في هذا الشأن. حكى الجاحظ أن رجلاً لقي سهل بن هارون «فقال: هَبْ لي ما لا ضرر به عليك، فقال: وما هو يا أخي؟ قال: درهم، قال: لقد هوّنتَ أمر الدّرهم، وهو طائع الله في أرضه الذي لا يعصي، وهو عُشر العشرة، والعشرة عُشر المائة، والمائة عُشْر الألف، والألف دِيةُ المسلم؛ ألاَ ترى إلى أين انتهى أمرُ الدّرهم الذي هوّنته! وهل بيوت الأموال إلا درهمٌ على درهم»[7]. ويُحسّ المرء أنّه أمام رجل يحكّم المنطق في كلّ شيء، ويأبى أن يصدر الكلام على عواهنه، حتى

من العامّة، فلا يقبل منه أن يستقلّ القليل، ويهوّنه ويُصغّره؛ وإن كان صغيراً حقًا، فـ (الذَّودُ إلى الذَّود إبل) كما قالت العرب. ثم إنّ الرجل السائل يبدو من أهل الكُدْية، وربما آنس منه سهلٌ بادرة مَكْر وخُبث، أو قرأها - بثاقب بصره - في ملامحه، فقال له ما قال، ومنعه العطاء.

أقول: إنّنا نحسّ ذلك أكثر ممّا نحسُّ أننا أمام رجل بخيل، ولا أبتغي أن أردّ هذه السُّبَّة عنه، فهذا أمرٌ يصعب ردّه؛ لأنّ سهلاً يُقِرّه ويدافع عنه ويتعصب له، وإنْ لم يُسَمِّه بخلاً. والحقّ أنّه أقرب إلى الاقتصاد منه إلى البخل، فلم يكن بخله بالقدر الذي وصفوه، بل بولغ فيه إلى مدى غير يسير. وقُل مثل هذا في حكاياته الأخرى التي يسوقونها تدليلاً على بخله، مثل نادرة (رأس الديك)[8]، وهي نادرة لأنّها أقرب إلى التفكّه والتندّر والظّرف منها إلى الشُّحّ والبخل الصّرف. والحقّ أقول: إنّ سهلاً شُهِرَ بالبخل وعُرف به، وهو ممّن بنى الجاحظ كتابه (البخلاء) عليهم، وعدّه من «متعاقلي البخلاء، وأشحّاء العلماء»[9].

أمّا الشعوبية فلعلّ ابن النديم أول من وَسَمَه بها، وتبعه آخرون. ومن العجيب حقًا، أن ينبري الجاحظ للدفاع عن العرب، والتصدّي للشعوبية دون أن يأتي على ذكر سهل - فيما أعلم - بوصفه شعوبيًا، بل كان شديد الإعجاب به، مأخوذاً بفصاحته وحسن بيانه، وقد التقى به غير مرّة، وثاقفه وحاوره وروى عنه[10]. وقد يُقال: فما معنى قول الجاحظ: «ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنّها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولّدة؛ إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبي عبيدالله وعبدالحميد وغيلان، يستطيعون أن يولّدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السِّيَر»[11] أقول: لا يدلّ على إدانة صريحة إلاّ إذا أسرفنا في التأويل، إنما يدلّ على معرفة سهل وثقافته الفارسية الرفيعة، كما يدلّ على معرفته باللغة الفارسية، وهو أمرٌ جليٌّ واضحٌ من سياق الكلام.

ونمضي مع الجاحظ في بيانه وحَيَوانه وبُخلائه، فلا نجد غير الثناء والإطراء على سهل وبلاغته؛ سوى ما ذكره من أمر بخله، وإذْ ذمّ البخل عامّة بعدّه خَلّةً فارسية، ودافع عن الكرم على أنّه خَلّة عربية «فإنّ الدافع إليه لم يكن موضوعيًا؛ بل كان مدفوعاً بحمية العصبية للعرب، والتملّق لبعض الحاكمين. وجاء حديثه في البخلاء حديث نوادر وطرائف يُراد به إدخال السرور والمداعبة والمفاكهة على طريقته في الكتابة»[12]. ثم إن كثيرًا من الفرس مضرب المثل في الكرم والسّخاء كالبرامكة وبني سهل.

وألوي زِمام القول إلى ابن النديم؛ لأُثبت ما نُقِل عنه بالحرف، واعتمد عليه الباحثون في إثبات شعوبيته، فسهلٌ عنده: «شعوبيّ المذهب، شديدُ العصبية على العرب، وله في ذلك كتبٌ كثيرة ورسائل في البخل»[13]. ومضى أغلب المحدثين يردّدون القول ذاته، ولمّا كانت رسالةُ البخل بين أيديهم - دون سواها من الكتب التي عناها ابن النديم، ولا ندري ما هي ؟ - فقد طفقوا يبنون عليها القول ويبسطونه، فإذا بها قد كُتبت شعوبية على العرب، وهدمًا لفضيلة الكرم العربية[14]!! وإذا صاحبُها يريد «أن يطمس معالم الكرم، ويهوّن من شأنه، حتى لا يكون ثمّة مجالٌ للفخر العربي، فضلاً عن رميه الكرام بالسَّفَه والتبذير»[15].

ويحارُ المرء إزاء هذه الآراء - وما سواها كثير - وأجدني مذهولاً، فأعيد النظر في الرسالة، لأتسقّط مواطن الهدم والطمس تلك، فأتيه دون أن أعثر على ضالّتي. ومن ثمَّ اتبيّن أن هذا الفهم مغلوطٌ أو محرّف عن وجهته؛ لينبني عليه أمرٌ قرّره ابن النديم، ومَنْ تبعه من القدماء، ولا تثريب أو جُناح عليهم - أي القدماء - فربّما كانت في أيديهم بيّنةٌ على ما يدّعون. وهو الراجح. ولكنّ الضّيم في قسر الرّسالة على حمل ما لا طاقة لها به، فلا هو أراد أن يطمسَ معالم الكرم، ولا أن يرميَ الكرام بالسَّفَهِ والتبذير.

وإذا تساءلنا عن الدافع وراء تأليفها - إن لم يكن شعوبية على العرب - كان جواب الحصري: «ليظهر قدرته على البلاغة»[16] أو كما قال الشَّريشي: «ليُري في ذلك بلاغته»[17]، بالإضافة إلى الرّدّ على منتقديه.

وحقًا، زعم ابن النديم أنّه شعوبيّ، وأنّ له كُتُبًا في ذلك، أمّا رسائله في البخل - أو على الأصحّ رسالته - فلعمري إنّها لم تدخل في حُسبانه؛ لأن ترجمته لسهل وردتنا في كثير من طبعات الفهرست محرّفة أو قل: مبتورة، على النحو الذي نقلته آنفًا[18]، وبنى عليه المحدثون قولهم، أمّا نصّه الدقيق فالفيتُه يجري على هذا النحو: «شعوبيّ المذهب، شديد العصبية على العرب، وله في ذلك كتب كثيرة ورسائل. وكان نهاية في البخل، وعمل للحسن بن سهل رسالة يمدح فيها البخل...»[19]، بإثبات كلمتي (وكان نهاية). ولو حُقّق هذا النص على هذا النحو - من قبل - لاسترحنا من عناء تأويل الرسالة على غير وجهها. وأقول إنّه النص الدقيق - في هذه المسألة - لعِدّة أسباب توثّقه وتحقّقه، وهي:

1 - إنّ لسهل بن هارون رسالة خاصّة في البخل، أهداها إلى الحسن بن سهل وزير المأمون، وفي رواية إلى غيره، وليس رسائل. وهذا ما نصّت عليه المصادر الأخرى[20]، فضلاً عن الفهرست. وذكر ياقوت أنها هي التي وصلت إلينا في كتاب (البخلاء) للجاحظ.

2 - إنّ رسالة البخل مطيّة هزيل، ولا يُعقل أن يحملها ابن النديم هذا الحمل - أي الشعوبية - فتنوء به.

3 - إنّ القدماء حين نعتوا سهلاً بالشعوبي، نقلاً عن ابن النديم، لم يدلّلوا على ذلك بأنّ له رسائل في البخل، وإنما ذكروا أقوالاً تُماثل قول ابن النديم الأخير إلى درجة المطابقة، ممّا يعني أنّهم نقلوا

كلامه قبل أن يعتريه التحريف، أو بالأحرى الحذف؛ أي حذف كلمتي (وكان نهاية). وبحذفهما تغيّر المعنى، أو فُهِم على غير وجهه الصحيح.

وأيًا كان الشأن، فلا نستطيع أن ندفع عن سهل دعوى الشعوبية، كما دفعها محمد كردعلي[21]، فهذا أمرٌ لا سبيل لنا إليه؛ فثمّة دلائل تؤكّد ذلك، منها أبياتٌ لسهل «في الفخر بقومه، والتطاول بهم على العرب»[22]، وغير ذلك من أدلّة لستُ بصددِ الحديث عنها ههنا. ودون الحاجة إلى تأويل الرسالة، أو قسرها على حمل ما لا طاقة لها به.

– 2 –

ذكرت أغلبُ المصادر[23] أنّ سهلاً أرسل نسخةً من رسالته إلى الحسن بن سهل في وزارته للمأمون، فوقّع على ظهرها: «لقد مدحتَ ما ذمّه الله، وحسّنت ما قبّح الله، وما يقوم صلاحُ لفظك بفساد معناك، وقد جعلنا نوالك عليه قبول قولك فيه»[24]. واختلفت المصادر الأخرى في ألفاظ هذا التوقيع، غير أنّها تدور في فَلَك معناه على نحو ما ذكر أبو هلال العسكري أنّ سهلاً أرسلها إلى المهدي، فقال له المهديّ: «بئس الشيء مدحت، وقد أخذنا بقولك فيك فحرمناك»[25]. وثمّة من ذكر أنّه أرسلها إلى المأمون[26]. والأرجح ما ذكرته أغلب المصادر – وهي كثيرة – من أنّه أرسلها إلى الحسن بن سهل، ولم يُذكر أن سهلاً التقى بالخليفة المهديّ، وربمّا لم يُغادر البصرة مدّة خلافة المهديّ.

ومهما يكن الأمر، فإن سهلاً لم يمدح بخلاً، ولا ذمّ كرماً في هذه الرسالة، كما ذكر كثيرٌ ممّن ترجم له من القدماء والمحدثين، إنّما ذمّ فيها السَّرَف والتبذير، ودافع عن الاقتصاد وحسن التدبير. والمظنون أنّ ما وقّعه الحسن بن سهل على ظهر الرسالة كان من قبيل المداعبة والتندّر والظرف ليس غير، ثم إنّ الرجل كريمٌ، ولعلّه رأ

بنفسه أنّ يثيب رجلاً عرفه الناس بالبخل على رسالة في الاقتصاد وعدم الإسراف، يفسّرها الناس وَفْقًا لطبيعة صاحبها وسجيّته، وعلى هَدْيٍ من سلوكه، ألا وهو البخل. أو لنقل: إنّ توقيع الحسن بن سهل كان (دعاية سياسية) - إن صحّ التعبير - لمذهبه هو، وطبيعة تعامله مع الرعية، باعتداده وزيراً للمأمون.

ثم إن توقيع الحسن بن سهل حسب رواية ابن النديم أقرب إلى الصواب، ونصّه: «وصلت رسالتك، ووقفنا على نصيحتك، وقد جعلنا المكافأة عنها القبول منك، والتصديق لك، والسّلام»[27]، وهو ما ينطبق مع مضمون الرسالة، فلم يمدح ما ذمّه الله، ولا حسّن ما قبح؛ بل إن توقيع الحسن هنا يشي - إن لم نقل يؤكّد - بأنّه يوافق سهلاً على ما ذهب إليه، ويصدّق له به، وإن كان يعمل بخلافه لمنصبه السياسي، أو لأن الكرم خلقٌ أصيلٌ فيه، وسجيّة غالبة عليه.

أضف إلى ذلك، أنّ مفهوم البخل في العصر العباسي يختلف عنه في عصر سابق؛ نتيجة تطوّر الحياة الاجتماعية، يقول مصطفى ناصف: «إذا تأمّلنا قصص الجاحظ وجدنا كلمة البخلاء تطلق على شيءٍ لا علاقة له بالعُرف البدوي القديم. كلمة البخل في كتاب الجاحظ ربّما تعني قواعد التعامل في المدينة ومفارقاتها...... كان الكريم في المدينة يُنفق من مال غيره، أو يضع الإنفاق في موضع الدّعاية والسّلطة، أو يحبّ أنّ يُقال عنه إنه بدويّ أصيل. كانت عبارة الكرم أو الشجاعة قد فقدت بعض ارتباطها بالنجدة والإغاثة والتضحية، ومع ذلك فقد خُيّل لنا أنّ كلماتٍ كثيرةً بقيت على حالها، وقد حدّثنا الجاحظ أن الناس يختلفون في مدلولات الكلمات»[28].

ولا نعدم من تنبّه من المحدثين إلى أن سهلاً قد ذمّ السَّرَف لا الكرم، وبينهما بونٌ شاسع جدًا. يقول محمد زغلول سلّام: إنّ الرسالة «ليست كما اطّرد عنها في كتب الأدب من قولهم إنها في مدح البخل، وإنما هي في التدبير وذمّ السَّرَف والتبذير، وهذا أمرٌ واجبٌ مطلوب.

وحديثه هنا حديث مقنع، فالمال عصب الحياة، والحفاظ عليه واستخدامه فيما ينفع أمورٌ تحضّ عليها كلّ سياسة حكيمة، ويستهدفها كلُّ هادٍ أمين»[29].

- 3 -

وتجدر الإشارة إلى أمر مهمّ يتعلّق بالرسالة، وهو: لمن وجّه سهلُ رسالته هذه؟ أورد طه الحاجِري محقّق كتاب (البخلاء) للجاحظ عنوان الرسالة عن المخطوطة التي اعتمد عليها في التحقيق على هذا النحو: «رسالة سهل بن هارون إلى محمد بن زياد وإلى بني عمّه من آل زياد، حين ذمّوا مذهبه في البخل، وتتبّعوا كلامه في الكتب»[30]. أمّا في طبعات كتاب (البخلاء) السابقة فالرسالة موجّهة إلى «بني عمّه من آل راهَبُون»[31]، وسوّغ الحاجري صنيعه، بأنّ سهلاً معروف الصلة بمحمد بن زياد[32]. وأغلب الظن أنّ الرسالة موجّهة إلى بني عمّه من آل راهَبُون، لسببين في غاية الأهمية، وهما:

1 - ما ذكره ياقوت الحَمَوي[33] من أنّ الرسالة إلى بني عمّه من آل راهبون، وأن الجاحظ أوردها في كتاب (البخلاء). فهو - إذن - ينقل عن كتاب البخلاء مباشرة، وقد تجنّب الإطالة بذكرها، على حدّ تعبيره.

2 - ما ذكره سهلٌ نفسه في تضاعيف الرسالة، يشي بأن المخاطب غير ابن زياد وآله، يقول: «وقلتم: قد لزم الحثّ على الحقوق والتزهيد في الفضول، حتى صار يستعمل ذلك في أشعاره بعد رسائله، وفي خطبه بعد سائر كلامه، فمن ذلك قوله في يحيى بن خالد:

عدوُّ تِلاد المال فيما ينوبُه   مَنُوعٌ إذا منَعُه كان أحزما

ومن ذلك قوله في محمد بن زياد:

وخليقتان تُقَى وفضل تحرّم   وإهانةً - في حقّه - للمال»[34]

ورأى شوقي ضيف أنّه في فاتحة الرسالة «يتوجّه بالحديث فيها إلى بني عمّه، وظن القدماء أنه يريد بني عمّه الحقيقيين من آل راهَبُون، وأغلب الظن أنّه يقصد العرب»[35]. ورأي العلاّمة ضيف مبنيّ على أن الرسالة كُتبت شعوبية على العرب، وإذْ زعمتُ أنّها لا تحتمل هذا التأويل؛ فإني لا أستبعد أن يقصد بها العرب وغيرهم أيضًا، لا لغرض شعوبيٍّ، إنمّا تبيانٌ لمنهج اقتصاديّ، وعرْض لبلاغة لسان، ألم يقل الحُصري إنّه ألفها «ليظهر قدرته على البلاغة»؟ فضلاً عمّا يرمي إليه من إصلاح اجتماعيّ وأخلاقي؛ فهو ينتقد بصورة غير مباشرة، ما آل إليه حال المجتمع من بذخ وترفٍ وإسراف.

- 4 -

يفترع سهل بن هارون بهذه الرسالة موضوعًا جديدًا في الأدب العربي، يُعنى فيه بالجانب الاجتماعي وسياسة الاقتصاد، متأثرًا بثقافة عصره، ولاسيما الثقافة الفارسية وكذلك اليونانية؛ إذ إنّ الرسالة حوارٌ جدليّ شائق تصوّر تمكّنه من الجدل والمناظرة وعلم الكلام. وقد أدارها سهلٌ على فكرة واحدة قِوامها الاقتصاد في المعاش وحسن التدبير، وذمّ السّرف والترف والتبذير، كما ذكرنا. وبثّ في تضاعيفها معاني وأفكارًا جزئية، باسطًا أدلّته وحججه على سلامة أفكاره ودقّتها، ووضوح معانيه وصحّتها، وسداد رأيه وخطل آراء ذامّيه.

وإذا كان سهلٌ بخيلاً في حقيقة أمره - كما سلفت الإشارة - فالرّسالة لا تمثّل هذه الحقيقة، ولا تقوم دليلاً عليها؛ إلاّ إذا زعمنا أن البخل كان دافعًا غير مباشر لكتابتها، وأنّه ألبسها لَبُوس الاقتصاد ليكون حجابًا يستر بخله، علمًا أنّه لا ينفي بخله أساسًا، لكي يستتر منه، بيد أنه ينسبه إلى الحزم وصيانة النعمة. والحقّ أنّ الرسالة تمثّل هذا المعنى تمامًا، وليس البخل.

وقد بدأ سهلٌ رسالته بالدعاء لمنتقديه، بصلاح أمرهم، وجمع شملهم، وتعليمهم الخير، وأن يكونوا من أهله. ولعل هذا الاستهلال في ذاته يملك دلالة إيحائية مهمّة على مهارة سهل الفكرية؛ إذ يشكّل مقدّمة منطقية تشي ببطلان مزاعمهم، وفساد آرائهم، كما تشي بمهارته في مخاطبة عقل المتلقّي واستلاب مشاعره. وقد أردفه بأقوال مأثورة، لها الدلالة ذاتها، فقال: «قال الأحنف بن قيس: يا معشر بني تميم، لا تُسْرِعوا إلى الفتنة؛ فإنّ أسرعَ الناس إلى القتال أقلُّهم حياءً من الفرار. وقد كانوا يقولون: إذا أردت أن ترى العيوب جمّة، فتأمّل عيّابًا، فإنّه إنّما يَعِيبُ بفضل ما فيه من العيب. وأوّل العيب أن تعيب ما ليس بعيب. وقبيحٌ أن تنهى عن مُرشد، أو تُغري بمُشفق. وما أردنا بما قلنا إلاّ هدايتكم وتقويمكم، وإلاّ إصلاح فسادكم، وإبقاء النعمة عليكم. ولئن اخطأنا سبيل إرشادكم، فما أخطأنا سبيل حُسن النيّة فيما بيننا وبينكم»[36].

ثم راح سهلٌ يعرض ما عِيب عليه من آراءٍ وأقوال في فِقَرٍ مقسّمة، ويفنّدها بادئًا بعبارة: (وعِبتموني) أو (وعِبتم عليّ) أو نحو ذلك. والرسالة تشكّل وحدة متكاملة متناسبة في أفكارها ومعانيها، تتناول موضوعًا واحدًا، وتعدّ مثالاً للمقالة بمفهومها الحديث، كما رأى محمد يوسف نجم[37]. وللتدليل على غزارة فكر الرجل وقدرته على تفريع المعاني وتشقيقها، وبسط الأدلة وتوليدها، وعلى مضمون الرسالة أيضًا، أسوق بعضًا منها، يقول: «وعِبتم عليّ قولي: مَنْ لم يتعرّف مواقعَ السَّرَف في الموجود الرخيص، لم يعرف مواقع الاقتصاد في الممتنع الغالي؛ فلقد أُتِيتُ من ماء الوضوء بكَيْلة، يدلّ حَجْمُها على مبلغ الكفاية وأشفَّ من الكفاية، فلمّا صِرْت إلى تفريق أجزائه على الأعضاء، وإلى التوفير عليها من وظيفة الماء، وجدتُ في الأعضاء فضلاً على الماء، فعلمتُ أن لو كنتُ مَكّنْتُ الاقتصاد في أوائله، ورغبتُ عن التهاون به في ابتدائه، لخرج آخره على كفاية أوّله، ولكان نصيبُ

العُضو الأول كنصيب الآخر. فعبتموني بذلك، وشنّعتموه بجُهْدِكم، وقبّحتموه. وقد قال الحسنُ عند ذكر السَّرَف: إنّه ليكون في الماعونين: الماء والكلأ. فلم يرضَ بذالك في الماء، حتى أردفه بالكلأ»[38]. وهو، كما نرى، يبسط مقولته في الاقتصاد التي عِيبت عليه، ويدلّل عليها بمثال من واقع الناس، ينمُّ على دقّة ملاحظاته، وعمق أفكاره، وتعليلها تعليلاً عقليًا، يسدّ به منافذ الرأي على خصومه. ثم أكّده بقول الحسن البصري، وإيراده لهذا القول، يتضمّن دلالة واضحة على مهارته في الجدل والحجاج؛ كما أنّ إيراد أقوال الرجال المشهورين الأعلام، يقوّي الحجّة ويُفحم الخصم.

ولهذا السبب أكثر سهلٌ من الاستشهاد بأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم – وهو القدوة والمثال – والصحابة والتابعين والرجال الأعلام، واعيًا وظيفة هذا الاستشهاد أو التضمين. لذلك قال في ختام رسالته: «فلستم عليّ تَرُدّون، ولا رأيي تُفَنِّدون، أي إنّما تردّون أقوال السلف الصالح، وتخالفون نهجهم وسيرتهم، وليس رأيي أو سيرتي. وهذه ضربةٌ في الصميم؛ إذ نَسَبَ نفسه إلى الصلاح والاستقامة والرّشد، عن طريق اتباع السنّة النبوية، والاقتداء بالصالحين، وثلّبَ خصومه، وطعن عليهم بمخالفتهم الحقّ. فإيراد الأقوال والاستشهاد بها لا يحقّق وظيفة تعبيرية جمالية وحسب، إنمّا يدلُّ على مقدرة في التفكير الصحيح وثقافة موسوعية أيضًا.

ويرى سهلٌ أنّ الإنفاق في أهواء النفس وميولها يحجبها عن أداء الحقوق الواجبة عليها، وأنّ الإنفاق في الحقوق، يحجز المرء عن الإنفاق في ميول النفس ورغباتها الجانحة. ولنسمعه يقول: «وزعمتُ أن كَسْب الحلال مُضَمَّنٌ بالإنفاق في الحلال، وأنّ الخبيث ينزع إلى الخبيث، وأنّ الطّيّب يدعو إلى الطيّب، وأنّ الإنفاق في الهوى حجاب دون الحقوق، وأنّ الإنفاق في الحقوق حِجَازٌ دون الهوى، فعِبتم عليّ هذا القول. وقد قال معاوية: لم أر تبذيرًا قطّ، إلاّ وإلى جانبه حَقّ

مُضَيِّع. وقد قال الحسن: إذا أردتم أن تعرفوا من أين أصاب ماله، فانظروا في أيِّ شيءٍ يُنْفِقُه؟ فإنَّ الخبيثَ يُنْفَقُ في السَّرَف»[39].

وهذه دعوةٌ إلى كسب المال الحلال، كما هي دعوة إلى أداء الحقوق، فليس حقيقاً علينا - بعد هذا كلّه - أن نزعم أن الرسالة في ذمّ الكرم، وحقيق بنا أيضًا أن نعي تطوّر دلالات الجود والكرم العربي في عصر بني العباس، وتبدّل المفهومات والقيم الاجتماعية. وهذا ما حدا بسهل إلى طلب الغنى في عصرٍ مغاير تمامًا لعصر الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وصحابته العدول، فقد كان قِرى الضيف، وإطعام الطعام، وإكرام المنتجعين، وأداء الحقوق؛ غاية الجود والكرم العربي، وسمة من سماته المثلى، وليس البذخ والسَّرف في رغبات النفس وميولها الجانحة، المتمثّلة بحب الصّيت وطلب السمعة، ونحو ذلك. ممّا لم يكن - في جملته - متأصلاً في الطّباع، وشيمة من شيم النفوس. ولو أراد سهلٌ أن ينال من العرب، ويزري عليهم، لنحا غير هذا النحو، ولسلك أكثر من سبيل، كأن يسخر من كرم حاتم الطائي مثلاً، أو غيره من أجواد العرب، ويندّد بهم، ويسفّه خلالهم.

ويرى محمد زغلول سلاّم أن الدّفاع عن الكرم «على تلك الصورة التي ترامت إلينا في عطاء الخلفاء أو الكرماء من عرب وفرس، لم يكن في الحقيقة لوجه الله، فضلاً على أنّهم لم يُنفقوا هذا المال ممّا حصّلوا وجهدوا فيه بقدر ما كان جباية من الرّعية، كان ينبغي إنفاقه في صالحها، ليعود عليهم بالنفع»[40]. كما يرى شوقي ضيف أنّ الخلفاء العباسيين «مضوا هم وبطاناتهم يحتكرون لأنفسهم أمواله [الشعب]وموارده الضخمة، بحيث كانت هناك طبقة تنعم بالحياة إلى غير حدّ، وطبقات قُتّر عليها في الرّزق، فهي تشقى إلى غير حد»[41].

فأيّ كرم هذا الذي يتغنّى به أربابه، ويُشَنِّعون على مخالفيه؟ وقد نبّه سهلٌ في مقامٍ من رسالته على هذا الأمر، فقال: «ونهى

أبو الأسود الدؤليّ، وكان حكيماً أديباً، وداهياً أريباً، عن جودكم هذا المولّد، وعن كرمكم هذا المستَحْدث»[42] فهو يشير إلى تبدّل المفهومات منذ العصر الأموي، عمّا كانت عليه في العصر الجاهلي والإسلامي. وقد كان إعطاء الأمان مثلاً في ذينك العصرين، منقبة محمودة، وخَلّة فاضلة من مكارم الأخلاق، يجورُ المرء على نفسه لإبراره وتنفيذه. والأمثلة على ذلك كثيرة. فأضحى في العصر العباسيّ ذريعة للفتك بالخصوم.

ورأى العلّامة شوقي ضيف أن غزارة فكر سهل تتضح في هذه الرسالة، «وكأنّه يستمدّ من معين لا ينضب، كما يتّضح إلحاحه على المعاني، حتى لكأنّه يريد أن يحصرها ويحيط بكلّ دقائقها، وتأملّ في ردّه على من يستحث الهرم على إنفاق ماله على الناس، وفي الملذّات، وفي الوجوه التي وضعها تحت عينيه مخوّفًا له ومحذّرًا من تضييع ماله، فستراه يجمع هذه الوجوه في استقصاء وتفصيل دقيق، فهو قد يُعَمَّر، وقد يُرزق الولد، وقد تنزل به بعض الكوارث، وحينئذ إمّا أن يحاول استرداد ماله من بعض من أعطاه لهم، ويُردّ خائبًا محسورًا، وإمّا أن يشكو إلى بعض الناس قلّته، ولكن لن يرحموه. وفي الحالين يكون قد ضعف عن الكسب وطلب الرزق، وبذلك ضيّق سهلٌ الأبواب على من يتّسع في العطاء والإنفاق حين تتقدّم به السّن، بل لقد أغلقها إغلاقًا إلاّ بابًا واحدًا فتحه على مصاريعه، هو باب الشُّح»[43]. ومن غير المعقول أن يكون عدم الإنفاق في السَّرَف والملذّات شُحًّا! فسهل بن هارون يقول صراحةً إنّه لا ينبغي أن يغتر المرء بكِبَر سنِّه، فيدعوه ذلك «إلى إخراج ماله من يديه، وتحويله إلى ملك غيره، وإلى تحكيم السَّرَف فيه، وتسليط الشهوات عليه». وقد قال تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عُنُقِكَ ولا تبسُطْها كلّ البَسْطِ فتقعُدَ مَلُومًا محسورًا﴾ [الإسراء: 29/17] فهو لم يقل بعدم أداء الحقوق والواجبات، كما ربأ بالمرء أن يقعد ملومًا محسورًا. وسهلٌ في كلامه هذا يصوّر حال

المجتمع آنذاك، وعدم مدّ يد العون للضعيف. ويهيب بالمرء أن يحافظ على ماله لكيلا يضطر إلى مسألة الناس، مؤكدًا كلامه. بما ورد في الأثر: (اعمل لدنياك عمل من يعيش أبدًا، واعمل لآخرتك عمل من يموت غدًا). لذا أرى في هذه الرسالة - كما رأى غيري من قبل[44] - انتقادًا من طرفٍ خفيّ لأحوال المجتمع، وسياسة أولي الأمر يومذاك.

وقد استقصى سهلٌ حديثه في الاقتصاد استقصاء تامًا، فعرض كلّ ما عِيْب عليه، ودافع عنه بحرارة وحماسة، على شكل مقدّمات منطقية، دلّل عليها، واستقرى البراهين والحجج من أجل إثباتها. وتطرّق في تضاعيف رسالته إلى فضل الغنى، وما ورد فيه من آثار مرويّة عن حكماء العرب، وقارن بين المال والعلم، مفضّلاً المال عليه، وأورد أدلّته على ذلك، فجعل المال أصلاً، والعلم فرعًا، ولا يستوي أصلٌ وفرع، مستمدًا ذلك من مصطلحات الفقهاء المسلمين. وإنّ كان هذا التفضيل يحتمل المناقشة وعرض وجهات النظر، فلسنا بصدد الحديث عنه.

وأيًا ما كان، فإنّ سهلاً في رسالته هذه «يُرينا تطوّر العقل في العصر العباسي، ومدى ما أصابه من رقيّ، ومن نموٍّ، ومن ثراء ومن قدرة على الحِجاج وبسط الأدلّة، حتى ليتحوّل الكاتب بإزاء بعض الموضوعات إلى ما يُشبه مناظرًا جَدِلاً، لايزال يُردد من الحجج والأدلّة المنطقية ما يحاول به أن يُفحم خصمه ويقهره»[45].

- 5 -

وثمّة أمرٌ لا مناص من مناقشته، وأعني به ما زعمه طه الحاجري في تعليقاته على كتاب (البخلاء) الذي حقّقه، من أنّ الرسالة المنسوبة إلى سهل في مقدّمة الكتاب، إنمّا هي من تأليف الجاحظ، ونحلها سهلا[46]، متكلّمًا فيها بلسانه، كما يتكلّم القصّاص بلسان أبطالهم، مع اعتراف الحاجري بأن لسهل مذهبًا اقتصاديًا، كتب

فيه، ودعا إليه، ودعمه بالحجج والبراهين. ثم وضع الجاحظ هذه الرسالة على هَدْيٍ ممّا كتب سهل، وعلى ما ينبغي أن تكون طريقته، وأورد أدلته على هٰذا الزعم؛ فرأى أن كتاب (البخلاء) كتاب فنّ لا رواية، وإنْ لم يخلُ من شيء من الرّواية كما يقول. وأعتقد أنّ هذا الكلام يتناقض مع منهج تأليف (البخلاء)، الذي رسمه الجاحظ، حين بيّن أن الكتاب «في نوادر البخلاء، واحتجاج الأشحّاء، وما يجوز من ذلك في باب الهَزْل، وما يجوز منه في باب الجد»[47]. وذكر أن سهلاً من الذين بنى عليهم كتابه، وأن بداية الكتاب ستكون برسالة سهل في البخل، وحقًا فعل. وقد ذكر الجاحظ سهلاً في عدّة مواضع من كتابه، ومن أهمّ ما قاله: «وإن وجدتُم في هذا الكتاب لحنًا أو كلامًا غير مُعرب، ولفظًا مَعْدولاً عن جهته، فاعلموا أنّا إنما تركنا ذلك؛ لأنّ الإعراب يُبَغِّضُ هذا الباب، ويُخْرِجُه من حَدّه، إلاّ أن أحكي كلامًا من كلام مُتَعاقلي البخلاء، وأشحّاء العلماء كسهل بن هارون وأشباهه»[48]، فهو يحكي كلام العوامّ والمولّدين على ما هو عليه من لحن أو خطأ، قاصدًا أن يكون واقعيًا في سَرْد أحاديث البخلاء وأخبارهم.

ولعلّ أهمّ ما ذكره الجاحظ فيما يخصّ سهلاً، قوله عن أبي عبد الرحمن الثوري إنّه: «شديدُ البخل، شديدُ العارضة، عَضْبُ اللسان. وكان يَحْتَجُّ للبخل ويوصي به، ويدعو إليه، وما علِمتُ أنّ أحدًا جرّد في ذلك كتابًا إلاّ سهل بن هارون وهو»[49]. أَيُعْقَلُ بعد هذا كلّه أن نزعم أن الرسالة للجاحظ ؟ بدعوى أنّ كتابه كتابُ فنّ لا رواية، علماً أنّ الكتاب مبنيٌّ أساسًا على رواية أخبار البخلاء واحتجاجاتهم وطرائفهم، مصوغًا بقالب فنّيّ قصصيٍّ بديع شائق.

ثم ينقل الحاجري قول ابن النديم عن سهل: «وعمل للحسن بن سهل رسالةً يمدح فيها البخل، ويرغّبه فيه...». ويقول الحاجري: فهل يمكن القول بأنّ هذه الرسالة التي كتبها إلى الحسن هي هذه الرسالة التي أوردها الجاحظ؟ وأنّى لنا هذا، ولم يشر إلى رسالة (البخلاء)، ولو كانت هي لأشار إلى ذلك.

إذاً يُقِرُّ الحاجري أنّ سهلاً كتب إلى الحسن بن سهل رسالة في البخل، بناءً على ما ذكر ابن النديم، بيد أنّه لا يعترف أنها هي الرسالة التي أوردها الجاحظ ، بدعوى أن ابن النديم لم يذكر ذلك. وهذا كلام مردود لأن ابن النديم ذكر بعد توقيع الحسن مباشرةً، ما يوحي بذلك، فقال: «وكان أبو عثمان الجاحظ يفضّله، ويصف براعته وفصاحته، ويحكي عنه في كتبه». وحقًّا، فقد روى الجاحظ لسهل كثيرًا من أقواله وأشعاره. وإذا افترضنا أنّ ابن النديم لم يتطرّق إلى هذا الأمر كلّه، أيحقّ لنا أن نُنكر صحّة نسبة الرسالة، وقد ذكرها كثير من القدماء، قبل ابن النديم وبعده؟ ولماذا لم يقل أحدٌ من القدماء بأن هذه الرسالة للجاحظ ونحلها سهلاً؟ وقلنا إنّ ما فهم عن ابن النديم من أن له رسائل في البخل، كان نتيجة تحريف وقع في متن كتابه (الفهرست) وأنّ النص الدقيق لا يذكر إلاّ رسالته للحسن. وهذا ما نصّت عليه المصادر الأخرى، كما سلفت الإشارة. ولعلّ هذا ما دعا الحاجري إلى هذا القول؛ إذ ظنّ أن له عدّة رسائل في البخل، بناءً على كلام ابن النديم المنقوص، فادّعى أنّ رسالته إلى الحسن بن سهل ليست هذه بالضرورة، لأنّ ابن النديم لم يقل ذلك صراحةً، وكأنّه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصاها!!

وإذا قلنا إنّ ياقوتًا الحموي ذكر أن الجاحظ أورد الرسالة في كتابه (البخلاء)، ردّ الحاجري بأن كلامه تلفيقٌ بين ما ذكره ابن النديم وما جاء عن الجاحظ . وكأنّ ابن النديم وحده انفرد بذكر هذه الرسالة، أو أنّ ياقوتًا لم يذكر غير هذه النكتة زيادة على ابن النديم، فكرّر كلامه، عن سهل تكريرًا وحسب، فلا ينبغي - والحال هذه - أن نقبل ما زاده ياقوت في ترجمته لسهل؛ لأنّ ابن النديم لم يذكره، ثم نحكم على النصوص بالاضطراب لهذا السبب أيضًا؟

أمّا ذكرُ ابن عبد ربّه للرسالة وإيرادها[50]، فلا يُفيد شيئًا . برأي الحاجري لأنّه ينقل عن الجاحظ ، وكذلك النويري (ت 723هـ)

في نهاية الأرب[51]. وإذا افترضنا صحّة هذا الكلام، فكيف نفسّر الاختلافات غير اليسيرة بين ما ذكره الجاحظ وابن عبد ربّه ؟ ولماذا لم يُثبت ابن عبد ربّه عنوان الرسالة أو على الأصحّ المرسَل إليهم، كما صنع الجاحظ ؟ ولست أعدو الحقّ إذا قلت: لا يُشترط أن ينقل ابن عبد ربّه عن الجاحظ وحسب؛ بل ربّما نقل هذه الرسالة عن مصدر آخر، ولعله يكون (ديوان رسائل سهل بن هارون) الذي ذكره ابن النديم ولم يصل إلينا. أضف إلى ذلك أن ابن عبد ربّه المتوفى سنة 328هـ - أي قبل ابن النديم بكثير - أندلسيّ، وكان صيت سهل في الأندلس ذائعًا مشهورًا، وكانت رسائله مضرب المثل في البلاغة والبيان، بل لقد فضّله بعضهم على الجاحظ[52] (واحد الدنيا) كما يقول التوحيدي.

وأعجب العجب في أدلّة الحاجري أنّ أسلوب الرسالة، وطريقة سوق الآثار والاستدلال بها، وما إلى ذلك من لمحات ساخرة أشبه بأسلوب الجاحظ وطريقته!! وهذا كلامٌ يُبطل ما قبله؛ أي يتناقض مع ما ذكره هو من أن الجاحظ كتب هذه الرسالة على هدْيِ ممّا كتب سهل، وبالطريقة ذاتها وبالأسلوب نفسه، ثم إن أسلوبَ سهل في رسالته لا يختلف عنه في أغلب كتاباته التي وصلت إلينا، كمناظرته في تفضيل الزجاج على الذهب[53]. ومن حسن الحظّ أنها لم تصل إلينا عن طريق كتب الجاحظ، وإلاّ لزعم زاعمٌ أنّها له ونحلها سهلاً أيضًا! أمّا لمحاته الساخرة؛ فإنّها من خصائص أدب سهل أيضًا، يقول محمد نبيه حجاب عن طابع الفكاهة لدى سهل : «هذا لونٌ جديد من ألوان الأدب، قُرن باسم الجاحظ ، كإمام لهذا الفن، غير أن أبا عمرو سهل بن هارون، كان أسبق إليه منه، بل إنّ الجاحظ نفسه كان يتظرّف بفكاهاته، ويتفصّح بنوادره»[54]. وقلنا إن الجاحظ كان شديد الإعجاب به، مأخوذًا بفصاحته وحسن بيانه. يفضّله ويصف براعته ويحكي عنه في كتبه، كما يقول ابن النديم، والحق أنّ تأثير سهل في أدب الجاحظ كبيرٌ جدًا، «ولولا إعجاب الجاحظ به، ولولا هذه الصلة الفنية التي

تقوم على وجود ملامح أسلوبية مشتركة بين الرجلين، ولاسيّما في الحجاج العقلي والمزاوجة، لحجب الغمامُ قمّة من قمم البيان العربي»[55]. ويقول شوقي ضيف عن سهل: «وفي لهجة لسانه وأسلوب منطقه، ما يجعلنا نُحِسُّ الصلة الشديدة بينه وبين الجاحظ ؛ إذ يُعَدُّ امتدادًا – من بعض الوجوه – لهذا اللسان ونموًّا لهذا العقل، وما طُوي فيه من حِجاج وجدل»[56].

وقد يقول قائل – غير الحاجري هذه المرّة – ألم يصرّح الجاحظ أنّه كان ينسب بعض كتبه إلى سهل بن هارون أو ابن المقفّع أو غيرهما، ممّن طار صيتهم، وعلا ذكرهم؛ ليقبل الناس عليها، ويسارعوا إلى نسخها[57]؟ أقول : بلى، غير أنّ هذا كان في بداية حياته العلمية، قبل أن يعلو شأنه هو الآخر. أمّا كتاب (البخلاء) فقد ألّفه بعد أن علت سِنّه، وأصيب بالفالج، وجلّت منزلته الأدبية، كما يرى طه الحاجري[58]. وثمّة من يرى أنّه ألّفه قبيل وفاته بأشهر معدودات[59]. ويجدر بنا ألاّ نبالغ في أمر تصريح الجاحظ ، فندّعي ما لا يقبله عقلٌ، ولا يسوّغه منطق، أضف إلى ذلك أنّ هذا التصريح يحوطه الشك، وتكتنفه المبالغة المسرفة من جميع أقطاره.

الحواشي

1) الفن ومذاهبه في النثر العربي، شوقي ضيف، ص 149.

2) العقد الفريد، ابن عبد ربّه 179/4.

3) انظر في ترجمته: البيان والتبيين للجاحظ 52/1 الفهرست لابن النديم، ص 192 (طبعة دار الكتب العلمية، وهي المرادة عن الإطلاق). زهر الآداب للحصري القيرواني 577/1 وما بعدها. شرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون، ص 24-244. معجم الأدباء لياقوت الحموي 405/3. الوافي بالوفيات للصفدي 18/16-20، فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي 84/2-85. سرح العيون لابن نباتة، ص 242-248. حياة الحيوان الكبرى للدميري 480/1.ومصادر أخرى غيرها.

4) سرح العيون، ص 242.

5) البيان والتبيين 52/1.

6) الصداقة والصديق، لأبي حيان التوحيدي، ص 287-288 المفردات: ناقعٌ: يُقال: نقع الماء فلانًا: أرواه، والغُلّة: العطش، وقيل: شدّته وحرارته، احترّ: عطش، والمقرور: البردان.

7) سرح العيون، ص 243.

8) انظر: الحيوان للجاحظ 374/2-375. عيون الأخبار لابن قتيبة 253/3 سرح العيون، ص 244.

9) البخلاء، ص 40.

10) انظر: البيان والتبيين 238/1 الحيوان 201/7-202. العقد الفريد 58/5 معجم الأدباء 476/4.

11) البيان والتبيين 29/3.

12) الأدب في عصر العباسيين، محمد زغلول سلام، ص 135.

13) الفهرست، ص 180 (طبعة المكتبة التجارية الكبرى، وهي الطبعة التي كثيرًا ما عوّل عليها الباحثون في ترجمة سهل بن هارون).

14) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص 536.

15) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، محمد نبيه حجاب، ص 421.

16) زهر الآداب 831/2.

17) شرح مقامات الحريري، للشريشي، 149/5.

18) انظر على سبيل المثال: الفهرست، ص 180 (طبعة المكتبة التجارية الكبرى)، ص 151،

(طبعة دار المعرفة ببيروت)، ص 168، (طبعة المكتبة التوفيقية، القاهرة)، ص 236، (تح: ناهد عباس، طبعة دار قطري بن الفجاءة، قطر)، ج1، ص 218، (تح: شعبان خليفة ووليد الموزة، طبعة العربي للنشر والتوزيع، القاهرة).

19) الفهرست، ص 192، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 133، (الفهرست للنديم، تح: رضا – تجدّد، طهران، 1971م).

20) انظر: البخلاء، ص 106. الأجوبة المسكتة لابن أبي عون، ص 93. جمهرة الأمثال للعسكري 544/1 البصائر والذخائر للتوحيدي .183/3نثر الدر للآبّي 283/3 زهر الآداب 831/2 محاضرات الأدباء 606/1 ربيع الأبرار للزمخشري 278/5 تذكرة ابن حمدون 330/2 شرح مقامات الحريري 149/5 معجم الأدباء 405/3 الوافي بالوفيات 19/16 وغيرها.

21) أمراء البيان 162/1.

22) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، ص 421. والأبيات في: زهر الآداب 577/1.

23) انظر: الحاشية رقم (20) ومصادر ترجمته.

24) زهر الآداب 831/2.

25) جمهرة الأمثال 544/1.

26) أدب الخواص، للوزير المغربي، ص 83.

27) الفهرست، ص 192.

28) محاورات مع النثر العربي، ص 107-108.

29) الأدب في عصر العباسيين، محمد زغلول سلام، ص 135.

30) البخلاء، ص 9: (طه الحاجري).

31) البخلاء 33/1 (طبعة دار الكتب المصرية، تح: الجارم ورفيقه).

32) البخلاء، ص 268 (التعليقات والشروح – وصلة ابن زياد بسهل بن هارون، التي قصدها الحاجري، تتمثل في رسالةٍ إخوانية كتبها سهلٌ إليه، رواها الحصري في زهره – 578/1).

33) معجم الأدباء 405/3.

34) البخلاء، ص 14.

35) العصر العباسي الأول، 536.

36) البخلاء، ص 9.

37) فن المقالة، ص 20.

38) البخلاء، ص 10. والكَيْلة: وعاءٌ يُكال به، أو المرّة من الكيل. شنَّعتموه: قبّحتموه.

39) البخلاء، ص 13.

40) الأدب في عصر العباسين، ص 135.

41) العصر العباسي الأول، ص 45.

42) البخلاء، ص 15-16.

43) العصر العباسي الأول، ص 538-539.

44) الأدب في عصر العباسيين، ص 135.

45) العصر العباسي الأول، ص 539.

46) البخلاء، ص 268 وما بعدها (تعليقات المحقّق وشروحه).

47) البخلاء، ص 1.

48) البخلاء، ص 40.

49) البخلاء، ص 106. والمارضة: قوّة الكلام وتنقيحه.

50) العقد الفريد 200/6-204.

51) نهاية الأرب 317/3-332.

52) انظر: الفصل في الملك والأهواء والنحل، لابن حزم الأندلسي 28/3 والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسّام الشنتريني، ج 1، ق 1، ص 243-244.

53) انظر: مجمع الأمثال للميداني 351/2-353. شرح مقامات الحريري 332/2-334.

54) بلاغة الكتّاب في العصر العباسي، ص 264.

55) الحياة الأدبية في البصرة، أحمد كمال زكي، ص 341.

56) الفن ومذاهبه في النثر العربي، شوقي ضيف، 149.

57) انظر: التنبيه والإشراف، للمسعودي، ص 66. صبح الأعشى في صناعة الإنشا، للقلقشندي 450/14.

58 و59) البخلاء، ص 37 (مقدمة المحقّق).

المصادر والمراجع

1) *الأجوبة المسكتة*، ابن أبي عون، تح: مي أحمد يوسف، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط 1، 1996م.

2) *أدب الخواص*، المغربي، أعدّه للنشر: حمد الجاسر، منشورات النادي الأدبي في الرياض، بإشراف دار اليمامة، 1400هـ/1980م.

3) *الأدب في عصر العباسيين*، محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، د. ت.

4) *أمراء البيان*، محمد كرد علي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 2، 1367هـ/ 1948م.

5) *البخلاء*، الجاحظ عمرو بن بحر، تح: طه الحاجري، دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب (23)، ط 5، 1976م. (وهي المرادة عند الإطلاق).

- وضبط وشرح: أحمد العوامري وعلي الجارم، دار الكتب المصرية، 1356هـ/ 1938م.

6) *البصائر والذخائر*، أبو حيان التوحيدي، تح: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1988م.

7) *بلاغة الكُتّاب في العصر العباسي*، محمد نبيه حجاب، المطبعة الفنية الحديثة، ط 1، 1385هـ/ 1965م.

8) *البيان والتبيين*، الجاحظ ، تح: عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت.

9) *التذكرة الحمدونية*، ابن حمدون، تح: إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1996م.

10) *التنبيه والإشراف*، المسعودي، تصحيح: عبدالله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، 1357هـ/1938م.

11) *جمهرة الأمثال*، أبو هلال العسكري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبدالمجيد قطامش، دار الجيل ودار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ/1988م.

12) *الحياة الأدبية في البصرة*، أحمد كمال زكي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1381هـ/1961م.

13) *حياة الحيوان الكبرى*، الدميري، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ/1994م.

14) *الحيوان*، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1416هـ/ 1996م.

15) *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة*، ابن بسّام الشنتريني، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1399هـ/1979م.

16) *ربيع الأبرار*، الزمخشري، تح: سليم النعيمي، دار الذخائر للمطبوعات، قم . إيران، ط1، 1410هـ.

17) *زهر الآداب وثمر الألباب*، الحصري القيرواني، تح: علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 2، د. ت.

18) *سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون*، ابن نباتة المصري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مطبعة المدني، القاهرة، 1383هـ/1964م.

19) *شرح قصيدة ابن عبدون*، ابن بدرون، بعناية: دُزي، طبع في مدينة ليدن سنة 1846م.

20) *شرح مقامات الحريري*، الشريشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1413هـ/1992م.

21) *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، علّق عليه: محمد شمس الدين ويوسف طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407هـ/ 1978م.

22) *الصداقة والصديق*، أبو حيّان التوحيدي، تح: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1964م.

23) *العصر العباسي الأول*، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط 6، د. ت.

24) *العقد [الفريد]*، ابن عبد ربّه الأندلسي، ضبطه: أحمد أمين ورفيقاه، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1361هـ/1942م.

25) *عيون الأخبار*، ابن قتيبة الدّينوري، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1343هـ/1925م.

26) *الفصل في الملل والأهواء والنّحل*، ابن حزم الأندلسي، تح: محمد إبراهيم نصر وعبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1405هـ/1985م.

27) *فنّ المقالة*، محمد يوسف نجم، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1957م.

28) *الفن ومذاهبه في النثر العربي*، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط4، 1965م.

29) *الفهرست، ابن النديم*، شرحه وعلّق عليه: يوسف علي طويل، وصنع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/1996م. (وهي المرادة عند الإطلاق).

- وطبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د. ت.
- وتحقيق: رضا . تجدّد، طهران، 1971م (الفهرست للنديم).
- وتحقيق: ناهد عثمان، دار قطري بن الفجاءة، قطر، ط 1، 1985م.
- وتعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.

30) فوات الوفيات، ابن شاكر الكتبي، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت.

31) مجمع الأمثال، الميداني، تح: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السنّة المحمّدية، 1374هـ/ 1955م.

32) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.

33) محاورات مع النثر العربي، مصطفى ناصف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (218، 1417هـ/1997م.

34) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة، ط1، 1381هـ/1961م.

35) معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م.

36) نثر الدّرّ، الآبي، تح: محمد علي قرنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981-1983م.

37) نهاية الأرب، شهاب الدين النويري، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د. ت.

38) الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: مجموعة من العرب والمستشرقين، الجزء 16باعتناء: وداد القاضي، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، 1402هـ/1982م.



مع شاعر جاهلي
وقصيدة رقيقة!!!



مصطفى رجب

الشاعر الذي نستضيفه هنا سليل بيت له في الأصالة القدح المعلي، وهو نفسه كان فارساً وكان شاعراً، وإذا اجتمعت الفروسية والشعر لرجل جاهلي فإنه كان يتبوأ مكانة اجتماعية لا تدانيها مكانة، ويحفظ له أهله - وخصومه أيضاً - هذه المكانة، فيستثيره قومه إذا ادلهمت بهم الخطوب، وأقبلت عليهم النوازل، ويفزعون إليه إذا تطاول عليهم شعراء أعدائهم ليذود عنهم بلسانه قبل أن يذود عنهم بسيفه.

وشاعرنا يلقب بين العرب بمعود الحكماء، أي أنه يفعل الفعلة الحسنة ليتأسى به الحكماء - وليس العامة - في فعلته هذه، وقد جاء هذا اللقب في القصيدة التي سنتحدث حولها بعد قليل، وكان له أربعة إخوة هو خامسهم وكان لكل منهم مزية خاصة تميز بها، وهم أبو براء عامر الملقب بملاعب الأسنة، والطفيل الملقب بطفيل الخيل لشدة وصفه إياها، وربيعة والد لبيد الشاعر المخضرم ويلقب بربيع بن عامر بن صعصعة. وأمهم أم البنين بنت ربيعة بن عمرو، أحد فرسان بني عامر بن صعصعة المشهورين.

وقد فخر لبيد بن ربيعة بنسبهم هذا وذكر أعمامه الخمسة وافتخر بجدته أم البنين، ولكن القافية ألجأته إلى أن يجعل أعمامه أربعة لا خمسة، وقال بعض الدارسين بل إنه أراد أن يذكر الأربعة الأحياء منهم وكان أبوه قد مات.

القصيدة:

يبدأ معاوية قصيدته بالحديث عن قلبه الذي لا يريد أن يسلو ذكرى حبيبته سلمى، فهو يلح على هذا القلب في أن ينسى وأن يفطن إلى حقيقة السن التي بلغها والتي بلغتها سلمى أيضاً. لقد شابت رأسه وشاب شعر سلمى وشاب شعر كل من كان في مثل سنه حتى لقد انصرفت الفتيات اللاتي كن يحطن به أيام شبابه، انصرفن عنه ومنعهن من مواصلته شيبه وشيبهن، فانصرفن عنه ونسين عهده، بل إنهن تعمدن أن يقطعن علاقاتهن به، كما يخلع الإنسان ثوبه ويلقيه بعيداً عنه، أوليست سلمى واحدة من هؤليائكن الغيد الأماليد اللاتي يستهوين الشباب، وتزدهيهن الفتوة، وتشوقهن الرجولة الطالعة؟ أوليست سلمى واحدة من بنات حواء اللواتي:

إذا شاب شعر المرء أو قلّ ماله فليس له في ودهن نصيب

فليحمل معاوية قلبه إذاً على أن ينسى، وليجتهد في أن ينسى كل علاقاته مع سلمى ومع صديقاته وصديقات سلمى السابقات:

أجد القلب من سلمى اجتناباً وأقصر بعد ما شابت وشابا

وشاب لداته، وعدلن عنه كما أنضيت من لُبْسٍ ثيابا

والشيء بالشيء يذكر، فإذا كانت أحواله وأحوال سلمى الآن تثير الرثاء، فإن تقدم السن بهما جعلهما أشبه بالنابل الذي يرمي النبل فتطيش رميته، ولا يصيب هدفه، فإذا كانت يده تخطئ الآن هدفها، فإنها كانت فيما مضى قوية صلبة لا تخطئ إذ ترمي، إن الشاعر يشبه جاذبيته للنساء بالنبال، التي يصطاد بها الصياد الماهر متى يشاء، حتى إذا أصابه الكبر، وقعدت به شيخوخته، فليس له إلا أن يتذكر أيام الشباب، أيام كان يستطيع إغواء الجميلات اللاتي يستهويهن حيثما كن، حتى ولو كن مخبآت في بيوتهن.

وقد كانت سلمى أيضاً ذات جاذبية صارخة ترمي الرجال فتصطاد منهم من تشاء، وقد اصطادها واصطادته فأيهما إذاً الصائد الماهر؟ إن سلمى اصطادته في الوقت الذي كان هو فيه يبسط شباكه ليصطادها، سلمى هذه ملقاة اليوم، عجوز شمطاء أكل عليها الدهر وشرب، فإذا رمت اليوم رجلاً تريد أن تصيده فإن رميتها تطيش، لأن أسلحتها لم يعد لها بريق، ولم تعد بها قوة على الصيد والقنص، ومع ذلك فإن لسلمى تلك منازل وبيوتاً أقامت بها فلا بأس على معاوية أن يمر على تلك المنازل لتستروح نفسه في أفنائها ذكريات ذلك العهد البعيد الجميل، لقد بليت هذه المنازل أيضاً، وأصبحت تشبه آثار الكتابة القديمة:

فإن تكُ نبلها طاشتْ ونبْلِي فقد نَرْمِي بها حِقَباً صِيابا
فتصطادُ الرجالَ إذا رمتْهم واصْطَادُ المخبَّأةَ الكَعَابا
فإن تكُ لا تصيد اليوم شيئاً وآبَ قَنيصُها سَلَماً وخابا
فإن لها منازلَ خاويات على نَمَلَى وَقَفْتُ بها الرِّكابا

إن الشاعر يطوف بالصحراء، ويقترب من وديان بالقرب من المدينة (يثرب) ويطوف حول ماء لأهلها يسمى (نَمَلَى) كانت سلمى تسكن في المنازل التي تلوح بقاياها حول انحناءات الوديان في تلك المنطقة، وهو يشبِّه لنا بقايا هذه الديار ببقايا سطور مكتوبة، ولكنه ينغمس داخل الصورة الشعرية التي تكررت عند كثير من شعراء الجاهلية. غير أنه لا يكتفي بهذا التشبيه كما اكتفى غيره من الشعراء[1].

ولكنه يقول إن هذه الكتابة أو هذه السطور التي تشبه ما تبقى من آثار ديار سلمى، سطور واضحة، كتبها كاتب مفتن بذل في كتابتها جهداً، وعانى في تنميقها وتزويقها لتحوز إعجاب مَنْ يراها:

فـإنَّ لـهـا مـنـازلَ خـاويـاتٍ   على نَمَلَى وَقَفْتُ بها الركابا
من الأجزاع أسفلَ من نُمَيْلٍ   كما رَجَّعْتَ بالقلم الكتابا
كتابَ مُحبِّرٍ هاجٍ بصيرٍ   يُنَمِّقُه، وحَاذَرَ أن يُعَابَا

ما الذي يفيده الاستغراق في الصورة على هذا النحو؟ أيريد الشاعر أن يقول: إن منازل المحبوبة كانت أنيقة رشيقة كتلك الكتابة التي يجودها الكاتب إذا أراد أن يكتب فيدقق في تجميل كتابته وتنميقها؟ أم يريد أن يقول لنا إنه شاعر فنان استهوته الصورة الشعرية فنسي محبوبته واستغرق في المشبَّه به وغاص في تفاصيله؟ أم كان هو نفسه أمياً فإذا تحدث عن الكتابة ظنها عبئاً ثقيلاً يحتاج إلى معرفة (هاج: يعرف الهجاء) وبصر (بصير) وقدرة فنية (ينمقه) وقلق فني (حَاذَرَ أن يعاب)؟ أم أن الشاعر وقف ناقته أمام هذه الديار ثم غاب عن وعيه أمام تداعي الذكريات، فاستسلم لغيبوبة فنية لاشعورية جعلته يسرح بنا بعيداً عما يفكر فيه، فإذا هو ينسى نفسه أمام هذه الأطلال كما نسينا، ويلهو عن نفسه كما لها عنا، وإذا به فجأة يحدث نفسه ويتوقع أن ترد عليه سلمى من داخل هذه الأطلال، أو لعله ظن أن تلك الديار سترد عليه سؤاله عن أرض سلمى الجديدة، إنه مايزال واقفاً ينادي، وقد نسي أنه عجوز مسن:

وذو الشوق القديم وإن تعزَّى   مَشوقٌ حين يلقى العاشقينا

فلا بأس عليه من أن ينساب خياله قليلاً أمام هذه المرابع التي شهدت أجمل أيام شبابه ثم إذا هو يستفيق على رجع الصدى...

وقفت بها القلوصَ فلم تجبني   ولو أمسى بها حيٌّ أجابا

لقد أفاق شاعرنا من غيبوبته على رجع صدى ندائه، واستيقن أنه يخاطب دياراً لا أنيس بها، ولو كان بها أحد حياً لأجاب نداءه،

فالصحراء شاسعة ممتدة، وأطلال الديار المهجورة موحشة، ولا تدب الحياة إلا في شاعرنا العجوز وناقته السريعة التي وقفها أمام الديار... وإذا به يلتفت إلى هذه الناقة الأصيلة التي لم تفارقه كما فارقته محبوبته ولم تتخل عنه بعد أن غزا رأسه الشيب، ولو أنه ناداها لأجابته، وإذاً فلا بأس عليه أن يتجه بالخطاب إلى ناقته متحدثاً عنها وكأنه يتحدث إليها. وإنه ليمدحها كأنها صارت بديلاً للمحبوبة:

وناجيةٍ بعثتُ على سبيلٍ كأن على مغابنها ملابا

وانظر إلى لغته كيف تغيرت من السهولة العذبة إلى الوعورة الموحشة، هذه الوعورة التي جاءت لنا بالمغابن هذه وهي أسفل بطن الناقة، وجاءت لنا بالملاب وهو نوع من الطيب فهو هنا يمدح ناقته بأن عَرَقها رائحة طيبة، والناجية هي الناقة السريعة، ونحن نفهم من وصف الشاعر لناقته بهذين الوصفين: السرعة وطيب رائحة العرق، أنها ناقة لا تستريح.. فكثرة العرق تتسبب عن كثرة بذل المجهود، ونفهم من هذا أيضاً أن شاعرنا لم يكن يستريح. فمادامت ناقته عَرِقة دائماً مع سرعتها وخفتها، فمعنى ذلك أنه كثير التنقل والحركة، وإذ يجول هذا بخاطره أمام الأطلال يستفيق لنفسه ويذكر أهله، وابتعاده عنهم، ويذكّره وصفه لناقته بسرعة العودة إلى أهله...

ذكرتُ بها الإيابَ، ومَنْ يُسافرْ كما سافرتُ يذكرِ الإيابا

وإذ يذكر الشاعر أهله، يتداعى إلى خواطره ما كان فيه أهله من صراع وحرب وشقاق، ويفتخر بأنه تمكن من رأب الصدع الذي نابهم وتمكن من لم شملهم بعد ما تفرق، لقد كان بنو كعب بن ربيعة من أبناء عمومته، ويبدو أنهم قتلوا رجلاً قرشياً ثم تفرق أمرهم واختلفوا، ودب بينهم الشقاق حتى يئسوا من إصلاح حالهم، والظاهر لنا من الأبيات أن معاوية بشهامته تمكن من احتواء تلك الخلافات، ووحدهم بعد تفرق، وجمع صفوفهم بعد تشتت، فأمسوا إخواناً بعد أن

أصبحوا أعداء، وتحمل عنهم شاعرنا دية القتيل من ماله الخاص وأراد أن تكون هذه من بعده سنة يتبعها من يسعى في الصلح بين الناس، ولم يعمد شاعرنا إلى صنيعه ذاك خداعاً لأحد، ولا ظلماً لأحد، ولكنه فعل ذلك ليتعود الحكماء على هذا السلوك، أعني سلوك مسلك الحق في الفصل بين المتنازعين حتى لو أدى سلوك الحق إلى أن يتحمل الساعي في الإصلاح وإحقاق الحق دَيْنَ المدين، وسداد غرم المعسر:

رأبت الصدع من كعب فأودى   وكان الصدع لا يَعِدُ ارتئابا
فأمسى كعبها كعباً، وكانت   من الشنآن قد دُعيتْ كعابا
حملْتُ حمالةَ القرشيِّ عنهم   ولا ظلماً أردتُ ولا اختلابا
أُعَوِّد مثلَها الحكماءَ بعدي   إذا ما الحقُّ في الأشياع نابا

إن شاعرنا يشعر بأنه صنع صنيعاً عظيماً، وأتى مكرمة خارقة فتصويره لها ينم عن تقديره البالغ لأثارها، ولا ينبغي لنا أن نستصغر هذه المكرمة لأن الصلح بين قبيلتين كان له في الجاهلية شأن عظيم، وقد بقيت لنا معلقة زهير بن أبي سلمى شاهداً ودليلاً على عظمة الحارث وهرم اللذين أصلحا بين عبس وذبيان بعد حرب ضروس، فمعرفة العرب بضراوة الحروب واستمرارها وما تبعثه بين أهليها من الذعر والقلق، جعلهم يُعَظِّمون من يسعى إلى الإصلاح، ويقيم دعائم السلم، فشاعرنا أضاف إلى مجده الموروث، مجداً مكتسباً بأن يسعى في إصلاح شأن أبناء عمومته بعد أن دبت بينهم البغضاء، وغشيت حياتهم العداوة التي لا تكاد تبقي على رحم بينهم، وشاعرنا يفخر بأنه سبق بهذه المكرمة قدامةَ وسُمَيْراً من أبناء قشير بن كعب، وكانوا هم أولى بإصلاح ذات بينهم منه وهم أهل لذلك كما يشهد لهم الشاعر، ولكن كونهم أطرافاً في النزاع منعهم من أن يكونوا دعاة للصلح ورأب الصدع حتى لا يظن بهم الضعف والجبن. إن الشاعر يذكر عن فعلته

تلك التي يرجو أن يتأسّى بها الحكماء، أنها طيبة من الطيبات، وأنها نعمة تفضل بها على قومه من بني كعب ليكفيهم شر أعدائهم الذين ذاق قومه بأسهم وعلموا أنهم ليسوا بضعفاء، بل إن أعداءهم هؤلاء قادرون على أن يحيلوا النهار ليلاً، ويجعلوا بني كعب يرون النجوم ظهراً كما يقول:

سبقت بها قدامةَ أو سُمَيْراً ولو دُعِيا إلى مِثْلٍ أجابا

واكفَيها معاشرَ قد أرتْهم من الجرباء فوقهم طبابا

فالصورة الشعرية هنا تشبه تلك الصورة العامية «رؤية النجوم في الظهر» وهي كناية عن أشد الضيق، وأعظم البلاء حين يضيق صدر الإنسان، وتضيق عليه الأرض بما رحبت وتظلم الدنيا في عينيه، فالطباب التي يذكرها شاعرنا هي الخرز الذي يكون في قربة الماء من أسفل، يشبه به النجوم، والجرباء هي السماء.

ولم يفعل الشاعر ذلك إلا بعد أن لمس من قومه ضيقاً شديداً وهو يشبه ذلك الضيق تشبيهاً طريفاً، فيقول: ألا ترى إلى تلك الناقة العجوز التي يقل اللبن في ضروعها، فهي لا تدر لبناً إلا إذا ضغطوا على فخذيها ضغطاً شديداً؟ ألا تكره تلك الناقة هذا الأسلوب، وهذا اللون من ألوان الحلب؟ لأنه يكلفها مشقة وجهداً؟ إن قوم الشاعر يكرهون دفع الدية كما تكره تلك الناقة العجوز (الناب: الناقة العجوز) العُصَاب (وهو الحلب بقوة ضغط الفخذين):

يهرُّ معاشرٌ مني ومنهم هريرَ الناب حاذرت العصابا

فشاعرنا إذ يتحمل هذه الدية، ويأتي تلك المكرمة، فإنما يأتي صواباً من الأمر، وسيورث قومه من بني غنى ومن بني كلاب مجداً يتفاخرون به، وإذاً، فإن له الحق كل الحق أن يشكر لنفسه هذا الصنيع، وإن الشعور بالذات ليتنامى ويتضخم عند شاعرنا، فهو يمدح

نفسه، ويمدح فعلته، ويسرف في هذا المدح، ثم يخشى أن يقع مدحه لنفسه من قومه موقع المنّ فيفسد عليهم حياتهم، فيمدحهم أيضاً:

فإن أحمدُ بها نفسي فإني | أتيت بها غداتئذ صوابا
وكنت إذا العظيمة أفظعتهم | نهضتُ، ولا أدبُّ لها دبابا
بحمدِ الله، ثم عطاءِ قوم | يفكون الغنائم والرقابا

إن الشاعر خشي أن يكون طول تمدحه بمكرمته تلك فيه مساس بقومه، فيشعر سامع القصيدة بأنهم قوم بخلاء، بخلوا بمالهم وتحمل الشاعر هذا البخل فدفع من ماله الخاص، أو يشعر بأنهم قوم فقراء لا يستطيعون دفع الدية عجزاً عنها، فذكر الشاعر أنه من قوم يحررون عبيدهم ولا يقتتلون على الغنائم ليؤكد بذلك أنهم لم يصادروا في عدم دفعهم الدية عن جبن وخوف ولا عن فقر وشح، وإنما رغبوا في الدفع طلباً للحرب، واستعداداً للنزال، وعاد يؤكد هذا المعنى فيقول إنهم من الطغيان بحيث يعتدون على الأرض المعشبة مهما يغضب المقيمون على تلك الأرض:

إذا نزل السحاب بأرض قوم | رعيناه إن كانوا غضابا

ثم يذكر في آخر بيتين في قصيدته أنهم في رعيهم نبات الأرض يستعينون بأموالهم من الجياد والإبل:

بكل مقلص عبل شواه | إذا وضعت أعنتهن ثابا
ودافعة الحزام بمرفقيها | كشاة الربل آنست الكلابا

الهوامش

1) وصف ما بقي من الأطلال خصيصة بارزة من خصائص الشعر الجاهلي، وقد وجدنا في آثار الشعراء الجاهليين هذا التشبيه شائعاً - أقصد تشبيه الأطلال الباقية بسطور بالية تكاد تتمحي من أثر الزمن - قال عبدالله بن عنمة الضبي (المفضليات: ص 379):

فلم يبق إلا دمنة ومنازل كما رد في خط الدواة مدادها

وقال لبيد بن ربيعة (الزوزني: ص 110):

وجلا السيول عن الطلول كأنها زُبُرٌ تُجِدُّ متونَها أقلامُها

وقال امرئ القيس (ديوانه: ص 89):

قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان ورسم عفت آياته منذ أزمان

أتت حجج بعدي عليها فأصبحت كخط زبور في مصاحف رهبان



أصول التنظير الشعري



محمد بن عياد

مدخل:

عرف النقد العربي الحديث تطوراً ملحوظاً في مطلع القرن العشرين، بعد أن استشعر وقع صدمة الحداثة طوال القرن التاسع عشر وخاصة في الثلث الأخير منه. ولكن هذا التطور لم ينبن على مصادفة، إنما هو يستند إلى مرجعيات مختلفة تآلفت كلها في سبيل تطعيمه بملامح فذة وإخراجه على النحو الذي آل إليه.

ويُعد إبراهيم عبدالقادر المازني - بحكم انتمائه إلى جماعة الديوان - أحد الأعلام الذين ساهموا بكتاباتهم النقدية في الارتقاء صُعداً بالشعرية العربية. فطموح الرجل كان كبيراً، وهو يتحسس مختلف المنافذ التي من شأنها أن توصل حركة النقد الشعري، ومن ثمة الإبداع الشعري.

وفي سبيل ذلك لم يدخر المازني جهداً في استلهام مختلف مصادر المعرفة النقدية حديثها وقديمها، عربيّها وغربيّها. ولكنه - لقاء هذا الجهد المزدوج - لم يقف موقف المستوعب السلبي، إنما هو تجاوز - بالتمثل الحصيف - رصيد الآخر، ليعطي لنقده الشعري خصوصية تليق بالمرحلة التاريخية التي ينتمي إليها، وتليق أيضاً بالجماعة التي تحتضنه.

كان ذلك في كتاب نزعم أنه ذو فائدة معرفية لأنه اختص في نقد الشعر من ناحية، - مما يعني وضوح المشروع العلمي في ذهن صاحبه ولأنه يوحي باقتراح نظرية متكاملة في الشعر بحكم ما وضع له من عنوان. وسيتكفل البحث بتحديد معالم النظرية إن صحت تسميتها كذلك.

فسنسعى – في هذا البحث – إلى اختراق كتابه «الشعر: غاياته ووسائطه» اختراقاً تناصياً لنقف على أبرز مفاهيمه الإنشائية أولاً، ونتبين قيمتها العلمية ثانياً، من خلال تعاملها مع الرصيد النقدي السابق لها والمعاصر لها كذلك، لنفهم مدى إسهام مرجعيات النقد هذه في بلورة نظرية مدرسة الديوان إلى الشعر، ونقف على مقاربات تلقي الضوء على مدى ما بلغته هذه المحاولة لدى المازني من جدة، مقارنة بما توصل إليه أبرز أعلام التنظير الشعري المعاصرون. ومعوّلنا في ذلك ألا نقف وقفة الباكي على الأطلال يستلهم منها المعرفة لاعتقاده حوزة التراث العربي كل ضروب المعرفة، وألا نقف وقفة طوباوية تقر بأسبقية العرب على المغرب في مجال النقد الأدبي المعاصر لأن ذلك خلط تاريخي مناف للنظر الموضوعي.

حد الشعر:

لا نكاد نعثر – في كتاب المازني – على تعريف واضح للشعر، إنما هو يبدي جملة من الآراء المبثوثة – في ثنايا الكتاب – تلتئم، وفقاً لما نعتقد، لتمثل رؤية شاملة للشعر ووظائفه، قد لا ترتقي إلى مستوى النظرية.

وينطلق المازني – في ملامسة أولى للشعر – من اعتباره أضغاث أحلام ووساوس أطماع، مثله في ذلك مثل العالم المحيط بالإنسان. أفليست «*الحياة نفسها حلماً تنسج خيوطه الأماني والأوجال وتسرجه الظنون والآمال*»؟[1]. فلا مجال لإخلاء العالم من هؤلاء النفر الحالمين «*كما أخلى أفلاطون جمهوريته منهم ونفاهم عنها مخافة أن يفسد عليه وصفهم الإنسان الطبيعي وإنسانه الحسابي الذي خلقه خلوا من العواطف بريئاً من الانفعالات، لا يضحك ولا يبكي، ولا يحزن ولا يغضب ولا تغالي به خدع الآمال ولا يُهبط به صادق اليأس إلى آخر ما ألزمه من الشمائل الحلوة والمناقب الجميلة*»[2].

ويستشهد المازني على وجود هذا البعد الحالم في القول الشعري، بأحد الشعراء الإنجليز وهو «شيلّي» القائل: «*لقد كان الشعراء في العصور الأولى التي مرت بهذه الدنيا يسمون تارة مشرّعين، وطوراً أنبياء، حسب العصور التي ظهروا فيها، والأمم التي نبغوا منها. صدق الأولون، فإن الشاعر جامع أبداً بين هذين في نفسه، لأنه لا يقتصر على رؤية الحاضر كما هو، ولا يجتزئ باستطلاع القوانين والأنظمة التي ينبغي أن تنزل على حكمها أموره (أي الحاضر)، بل يستشف المستقبل من وراء الحاضر. فليست خواطره إلا الزهرة التي يجنيها الزمن الأخير ونوّارته، وما الشعر إلا موقظ الأمم وباعث الشعوب ورسول الانقلابات في الآراء والتقليد*»[3].

وإذا كان الشعر عالم الحلم، فمن الطبيعي أن يقود المازني ذلك إلى عدم الأخذ بالتعريف الذي يرى الشعر كلاماً موزوناً مقفى ويقف عند هذا الحد، فهذا التصور خليق بأن يُدخل في الشعر ما ليس منه ولا قلامة ظفر. وواضح من هذا الموقف أن المازني يحيل على تعريف «قدامة بن جعفر» دون أن يذكره. فمصادر الاستلهام ليست - في تقديرنا - ما هو مذكور منها فحسب. إنما هي كذلك ما يحال عليها سلباً فلا يُعتد به. فقدامة في تفكير المازني حاضر بغيابه أو قُل برفضه.

ويرفض المازني - إلى ذلك - تعريف «شلجل» الذي يرى الشعر مرآة الخواطر الأبدية الصادقة، *وذلك لأن الشعر لا يمكن أن يكون - كما زعم «شلجل» - مرآة الخواطر الأبدية الصادقة، وليس هو إلا مرآة الحقائق العصرية، لأن الشعر لا يقبل له بالخلاص من عصره، فحكمته حكمة عصره وروحه روح عصره*»[4].

وهذا الدحض الذي نلحظ عند المازني مرتبط بعنصر الحلم الذي أسلفنا الحديث في شأنه. فليس الحلم مفضلاً عن الكون، إنما هو الصورة التي تشتهي النفس أن يكون الكون عليها. لذلك، لا ينحصر مدى الشعر - عند المازني - فيما تنطبع به النفس من إشراقات غنائية عاطفية، بل هو ينفتح - في امتداده وتداعيه - على العالم الخارجي، تعيه النفس

وتصطدم به اصطداماً مثيراً، ثم تستخلص منه الرؤى وتعود إليه بالفعل والتأثير العميق.

وإنْ وعَى المازني هذا البعد الفاعل في الإنشاء الشعري، فإنه لم يحكم توظيفه أو يحسن التعبير عنه. بل نلحظ لديه نوعاً من الارتباك في تمحيص الشعر للعاطفة حيناً وللفكر حيناً آخر. فهو يقول: «*وبعد، فإن الشعر مجاله العواطف لا العقل، والإحساس لا الفكر، وإنما يُعنى بالفكر على قدر ارتباطه بالإحساس. ولا غنى للشعر عن الفكر. بل لابد أن يتدفق الجيد الرصين منه بفيض القرائح ويتحفى بنتاج العقول وجني الأذهان. ولكن سبيل الشاعر أن لا يُعنى بالفكر لذاته ولسداده ورزانته بل من أجل الإحساس الذي نبّهه أو العاطفة التي أثارته فالفكر من أجل الإحساس شعر. والإحساس شعر. أما الفكر لذاته فذلك هو العلم، وعلى هذا أكثر من كتبوا في الشعر من فحول العلماء والشعراء*»[5]. ويضرب المازني على ذلك مثالاً من شعر يزيد ابن الطّثرية[6]، القائل:

«فديتكَ أعدائي كثير وشقّتي ‏ ‏ ‏ ‏ بعيدٌ وأشياعي لديك قليلُ»[7]

البيت حسْبنا في الإبانة عما نريد. فابن الطّثرية يسوق هذه الأخبار لا قصداً، إنما من خلال تحرك النفس ونزو القلب لها. والبيت يمتزج - في آن - بأجزاء نفس القارئ لأن القائل بث فيه كمده الباطن وحسرته الدخيلة، ونزع فيه الآمال، فانتقل إحساسه منه إلى القارئ، وتغلغل من نفسه إلى نفس القارئ[8].

والملاحظ هنا أن المازني يرتد - في هذا التحليل - إلى نظرية حازم القرطاجني في التخييل. وهي تنهض إلى بنية ثلاثية قوامها المحاكاة والاستغراب والتعجيب. وهذه البنية تستند - في نشأتها - إلى عاملين متلازمين: وصف أحوال الأمور المحرِّكة إلى القول، ووصف أحوال المتحركين لها. فعند حازم القرطاجني أن «*أحسن القول وأكمله ما اجتمع فيه وصف الحالين*»[9]. ذلك أن «*المعوّل عند حازم*» - في معالجة جهات

الشعر – على ما تعلق بها من الأحوال التي لها علاقة بالأغراض الإنسانية»[10].

فبالمحاكاة يستوعب الشاعر كل ما يمكن أن يقع في محيط التجربة الإنسانية. ولكن – مع ذلك – تنهض المسافة بين الهيأة التي عليها أشياء العالم في واقعها، وبين الهيأة التي تكون عليها في ذهن المبدع.

ذلك أن الاستيعاب لا يخلو من دلالة ذاتية فتصبح معاني الأشياء وعياً ذاتياً بها، من خلال سجف الأنا المتكلم وتلافيفه.

وهنا يتنزل الاستغراب باعتباره استشعاراً – من لدن المتقبّل – للمفارقة بين ما عهده من وصف الأشياء، وبين ما تُرى عليه هذه الأشياء في ذهن المبدع. وآية ذلك *«أن النفس – إذا خُيِّل لها في الشيء ما لم يكن معهوداً من أمر معجب في مثله – وجدت من استغراب ما خُيِّل لها مما لم تعهده في الشيء ما يجده المستطرف لرؤية ما لم يكن أبصره قبل»*[11].

فغاية الوعي بالعالم عبر الوجدان – وتلك هي اللحظة المسماة بالمحاكاة عند حازم – إنما هي التأثير في المتلقي بوجه من الوجوه، وحمله على الانتباه إلى ناحية ما في المعنى. وذا هو المفهوم المؤدي إلى الاستغراب. *«أما التعجيب [عند حازم] فإنه مرتبط بلون من المفاجأة السارة لا تفارق الاستغراب وتتصل بما يستشعره المتلقي من تحوير – يسير أو غير يسير – في الأشياء الموجودة في الأعيان. ومن خواص الإنسان – فيما يقول ابن سينا – إنه يتبع إدراكه للأشياء النادرة انفعال يسمي التعجيب»*[12].

فإذا كانت المحاكاة خلقاً للأشياء في الذات، وإذا كان الاستغراب لدى المتلقي فهماً لذاتية الإدراك عند الباث، فإن التعجيب التذاذ – من جانب المتلقي – بذاتية هذا الإدراك.. هو تحول لفعل الخلق لدى الباث إلى نشوة فهم لدى المتلقي.

فالقول الشعري – لنعود إلى القضية الأم – يغدو علاقة جدل

متبادل بين الفكر والإحساس أو حركة امتزاج ثلاثي بين القائل - وهو مصدر الشعر - وبين المتلقي - وهو موضع التأثير - وبين الكون - وهو موضوع التأثير.

هكذا، تقوم جسور التواصل بين البعد الذاتي - في القول الشعري - وبين البعد الإنساني المطلق، فيغدو هذا القول ترجمة عن الهواجس والأحلام الإنسانية المشتركة، حتى وإن بدت الغنائية طافحة - للوهلة الأولى - في الفعل الشعري. ولكن تراشح البعدين لا يهمّش قيمة البعد الغنائي الذاتي، فهو المنطلق الأساسي في بناء الفعل الشعري. وهو ما يميز الشعر، وإلا غدا كل الكلام - أياً تكن درجة غنائيته وإيغاله الوجداني - كلاماً شعرياً، وليس إلى ذلك من سبيل.

لذلك، كان الجانب الذاتي - في الأقاويل الشعرية - يجعلها «*أشد الأقاويل تحريكاً للنفوس، لأنها أشد إفصاحاً عمّا به علقة الأغراض الإنسانية*»، فيما يرى حازم القرطجاني[13].

ولذلك أيضاً، كان «*لا بد في الشعر - فيما يرى المازني - من عاطفة يفضي بها إليك الشاعر، ويستريح أو يحركها في نفسك ويستثيرك. وإذا كان هذا هكذا، فقد طرح من الشعر كل ما هو (نثري) في تأثيره، أو ما كان في جملته عبارة عن (قائمة) ليس فيها عاطفة، ولا هو مما يوقظ عواطف القارئ ويحرّك نفسه ويستفزّها مثل شعر الحوادث اليومية*»[14].

وبذلك، ينخرط الشعر في فعل التخييل الحقيقي. فلما كانت المحاكاة تجسيداً لوقع العالم على ذات المبدع الشعري، أضحت هذه المحاكاة الشعرية نقلاً متميزاً - منفردا وذاتياً - لما يدور في الكون من وقائع، ولذلك فضلاً عن كون هذه المحاكاة تعد تشكيلاً طارئاً لمعطياته عبر الذات المتخيلة. ذاك هو التخيل. أما التخييل فتأثير في المتلقي بالتخيل. ولا يكون ذلك إلا بإحاطة المتخيِّل بكافة مستويات الخيال في النص ومختلف مراتبها ومشاربها والإلمام بها دفعة واحدة. إن هذه النظرة

الشاملة إلى وقائع الكون من خلال الاستيعاب الذاتي الغنائي، هي وحدها الكفيلة بتقديم موقف كوني يحمل المتلقي على الانتباه إليه بقرائن نصية معينة. أما الإحاطة الجزئية والمنقوصة فقاصرة عن التأثير في المتلقي، لأن الشعر رؤية كونية قبل كل شيء، وليس هو شتاتاً من المواقف. فالأنا كيان متكتل ولا ينظر إلى الأشياء في غنائيته من زاوية دون أخرى. وإلا يكن ذلك، تنعدم الرؤية الكونية في الشعر ويغدو مواقف وشذرات متناثرة وينتفي دوره الوظيفي. يقول خليل أبو جهجة حول نشأة التجربة الشعرية: *«أما عناصر التجربة، فليست مجموعة من الأفكار المبعثرة، المفككة، التي يعمد الشاعر إلى إفراغها في قوالب وجدانية من الشعر، إنما هي صورة متكاملة، متناسقة، تتعاون أجزاؤها في التعبير عن حالة أحسها الشاعر وعاناها وفكر بها. وتنصهر في هذه العملية التعبيرية، الانفعالات والأفكار والأخيلة، والإيقاعات الموسيقية، وتتولد هذه العناصر في ذات الشاعر، التي تشهد تجربة عميقة من بداية العملية الشعرية حتى نهايتها»*[15].

ذلك أن فعل التخيل - كما يرى «كولردج» - هو القوة الإدراكية المؤلفة والجامعة بين الصور، والناقلة لها من الشتات إلى التوحد. فالخيال - بهذا المعنى - إعادة صياغة لأشياء العالم وفق نسق علاقي جديد، وليس إنشاء لعالم جديد. وشرط هذه الصياغة، أن تكون وفق أنماط لم يتعودها الحس من قبل، ولا استشعرها المبدع في نفسه سالفاً. وهنا تأتي الطرافة والاستطراف والاستغراب الذي أسلفنا الحديث في شأنه. وهو لا يتم إلا بشرط ما يمكن أن نصطلح عليه بالإفضاء، أي حديث النفس المنشئة إلى النفس المنشئ لها، وهذا الإفضاء هو في الأخير ضرب من التوحد الصوتي، حين ينصهر الصوتان المتميزان في الأصل، ويخرجان من المثنّى إلى الوَحَدِ.

شعر البنية وشعر التأثير في علاقتهما بالوزن:

يميز المازني تمييزاً دقيقاً بين الكلام الذي هو شعر في بنيته، وبين

الكلام الذي هو نثر في الأصل، ولكنه شعر في تأثيره، رافضاً - في هذا المعنى - ما يقوله المويلحي: *«ويوجد الشعر في المنثور كما يوجد في المنظوم، إذا أحدث تأثيراً في النفس. ومثل ذلك ما تراه في كلام الأعرابي، وقد سئل عن مقدار غرامه بصاحبته فقال: «إني لأرى القمر على جدارها أحسن منه على جدران الناس». وكقول الآخر: «مازلت أريها القمر حتى إذ غاب أرتنيه»*[16].

فهذا الكلام «عند المازني» نثر شبيه بالشعر في تأثيره، ولكنه ليس بشعر. فقد تغلب عليه الروح الخيالية ولكنه يفتقر إلى الجسم الموسيقي. فكما لا تصوير بلا ألوان، كذلك لا شعر إلا بالوزن. ويستشهد المازني - على ذلك - بكلام الفيلسوف الألماني «هيجل»: *«الوزن أول ما يستوحيه الشعر ولعله ألزم مما عداه»*[17]. ويوغل المازني في التجريد بإلقاء الضوء على النشاط التعبيري لدى الإنسان منذ العهود السحيقة، فينتهي إلى أن الشاعر يستشعر الخفة بعد أن ينظم إحساسه شعراً، وتتدفق عواطفه وزناً، إذ «لم تزل العواطف العميقة الطويلة الأجل - مذ كان الإنسان - تبغي لها مخرجاً، وتتطلب لغة موزونة. وكلما كان الإحساس أعمق، كان الوزن أظهر وأوضح وأوقع»[18].

ولا مناص من أن نلاحظ - على هذا النطاق - أن استشعار الخفة ليس مقتصراً على المنشئ وحده، إنما هو يمتد إلى القارئ - أو قل إلى السامع - في تكامل وظيفي يجعل الوزن مفتاح الإفراز التعبيري عند المنشئ، ومفتاح ما استغلق واستعصى من الفهم عند متقبل الشعر أيضاً. فكأنما الوزن خيط رابط بين طرفي العلاقة الخطابية. وكأنما هو صمام الأمان الضامن لانعقاد الميثاق الشعري بين الطرفين، بدليل حديث المازني عن الوزن يكون «أظهر وأوضح وأوقع»، والمقصود بهذا الوقع هو ما ينطبع في نفس القارئ من آثار تجعله منساقاً لسلطة الشاعر.

ولعل المازني متأثر - في هذا الموقف - برأي ابن طباطبا فيما يحدثه الوزن الشعري في نفس القارئ - أو السامع - مع طرب ونشوة

وجذل تيسّر عليهما سبيل الفهم والتمثل. قال ابن طباطبا: «وعيار الشعر *أن يورد على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو واف، وما مجّه ونفاه، فهو ناقص. والعلة في قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذي يرد عليه ونفيه للقبيح منه واهتزازه لما يقبله وتكرّهه لما ينفيه، أن كل حاسة من حواس البدن، إنما تتقبل ما يتصل بها مما طُبعت له إذا كان ورودها عليها لطيفاً باعتلال لا جور فيه... والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها وتقلق مما يخالفه، ولها أحوال تتصرف بها. فإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يوافقها اهتزت له وحدثت لها أريحية وطرب، فإذا ورد عليها ما يخالفها قلقت واستوحشت*»[19].

على أن شبكة الإفهام تمتد - عند ابن طباطا - ليتسع نسيجها لاعتدال التركيب وعذوبة اللفظ يشاركان الوزن وظيفة إطراب الفهم، وكأنما هو يؤسس بذلك لمفهوم النص الذي يرتقي بالعناصر المنعزلة إلى مستوى الجمع التأليفي الكلي. لذلك يقول بن طباطبا: «*وللشعر الموزون إيقاع يطرب الفهم لصوابه، وما يرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه. فإذا اجتمع للفهم - مع صحة وزن الشعر - صحة المعنى وعذوبة اللفظ، فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر، ثم قبوله واشتماله عليه. وإن نقص جزء من أجزائه التي يعمل بها، وهي اعتدال الوزن وصواب المعنى وحسن الألفاظ، كان إنكار الفهم إياه على قدر نقصان أجزائه. ومثال ذلك الغناء المطرِب الذي يتضاعف له طرب مستمعه المتفهم لمعناه ولفظه مع طيب ألحانه. فأما المقتصر على طيب اللحن منه دون ما سواه، فناقص الطرب. وهذه حال الفهم فيما يرد من الشعر الموزون مفهوماً أو مجهولاً*»[20].

اقتران الوزن بالعاطفة:

من مقومات عناصر النظرة الشعرية عند المازني، نلاحظ اقتران

الوزن بالعاطفة لديه. وهو اقتران يتم بين الوزن وبين الحالات الشعورية التي يكون عليها الأنا الغنائي، حين ممارسته فعل الكتابة الشعرية.

فالمعلوم أن الشاعر «وهذا من مسلمات إنشائية الشعر» لا يمكن أن ينظم شعراً إلا إذا عاش حالة شعورية واقعية أو متقمصة في الخيال. فهي لازمة في كلا الحالين. ذا هو المقام التلفظي الذي ينشأ فيه المخاض الشعري. وهذه الحالة قد تعتورها نتوءات احتداد حيناً، ولحظات تراجع وارتخاء حيناً آخر. فالشاعر الفذ هو الذي يرسم بالكلمات إيقاعات ذاته، يجسمها في آن إيقاعاً موسيقياً، أو وزناً - على الأقل - كما يرى المازني.

لذلك، يكون الإيقاع الشعري الموسيقي محايثاً بالضرورة للإيقاع الذاتي الغنائي، فلا فكاك بينهما. وأحدهما ظل ملازم للآخر.

فإذا كان المازني قد انتبه إلى هذا التحايث، فإن ذلك معزو - في تقديرنا - إلى وعيه الحاد بفعل الكتابة الشعرية، من غير أن يوغل في تفسير ذلك وتعليله بالتنظير التجريدي، إنما هو يدركه بالفطرة.

ومن عجب أن يعتبر المازني بالوزن منظوراً إليه في معناه العام المتسع، دون أن يقصر الحديث على الوزن العروضي. إنه بذلك يكون قد حقق هدفين معرفيين أساسيين: هو ينظر إلى الوزن من جهة كونه جوهراً لا من جهة كونه بناء متشكلاً، ثم هو يفتح أفق الوزن من نحو مناطق أرحب تضم الوزن العروضي وغيره، فإذا بالحديث عن الوزن ينقلب إلى حديث عن الإيقاع في معناه الجامع. ومن أدرانا أن الإيقاع الذي نقصد - لا بل يقصد - لا يكون منفتحاً على ما نسميه اليوم بالإيقاع المجرد أي ذاك الذي يُدرَك ذهناً، لا أذناً، ويتشكل وفق التطور الحاصل في مسالك أبنية المعنى، من تواز وجدلية وثنائية وانفتاح وانغلاق وتجمع هرمي وتناظر، وغير ذلك من أبنية إنتاج المعنى. يقول المازني في سياق حديثه عن الوزن وتثمينه لقيمته الجوهرية الأساسية، بعيداً عن فعل التشكل والتجسيد -:

«فالوزن ضروري في الشعر، وليس هو بالشيء المصطلح عليه، ولكنه جوهري لابد منه. وإن شئت فقل هو جثمان الشعر. وليس يكفي أن تدعوه ثوباً يخلعه الشاعر على معانيه، فتشير بذلك على أنه شيء منفصل عن الشعر، لأن الإنسان لم يخترع الوزن ولا القافية ولكنهما نشأ منه. ولا شعر إلا بهما، وبالوزن على الأقل، قال «بيتهوفن»: «النغم حياة الشعر الحسية». ألا ترى كيف أن ما تحتويه القصيدة من معاني الروح يصير شعوراً حسياً بالنغم؟»[21].

وتسترعي اهتمامنا - فى كلام المازنى متحدثاً عن الوزن - عبارة ليس هو بالشيء المصطلح عليه». وليس ذلك - من قبل المازنى - تهرباً من تعريف الوزن ، بل الموقف أعمق من ذلك - فيما نرى - إذ الوزن الذى لا يصطلح عليه، إنما هو يتجاوز الوزن العروضى المألوف ليضحى جامعاً لكل ضروب الإيقاع. هو إذاً الوزن الحر الخارج عن حدود المؤسسة وغير المعلوم الحد. هو هامش التعبير الحر - مثلما يلاحظ ذلك «هنرى مشونيك»[22] - يوفره الخطاب للمنشئ يقول ما يشاء متوطئاً التعمية الدلالية لإبلاغ المحظور والمسكوت عنه، مثلما يتوطأ التعمية الدلالية عبر ضروب المجاز البلاغى ، بل لعل الإيقاع عند «مشّونيك» أبلغ من المجاز البلاغى، فهو قد محّض الإيقاع للدلالة دون سائر العلامات اللغوية. وهو القائل «الإيقاع هو المعنى».

فمسالك الإيقاع غير المقيّد، تستمد وجاهتها من وجودها الخطابى خارج الأطر العلامية المعلومة، إلى درجة أن مسالك الإيقاع تلك تغدو هى حمّالة المعنى من غير أن يكون لها وجود قبليّ فى ذهن الشاعر المبدع.

نحن إذاً إزاء بنية ثلاثية متماسكة الأطراف قوامها الإيقاع الذاتى، فالإيقاع الشعرى الموسيقى، فالتخييل.

إن الإيقاع الذاتى تصوير لحركة الأنا الغنائى وتموجاتها عبر تجربة معايشة اللحظة الشعرية. والإيقاع الشعرى الموسيقي هو مجمل القنوات

التنغيمية التى تجسد حركة الذات، أيا تكن طبيعة التنغيم، سواء أكان حسياً مدركاً بالأذن أم مجرداً مدركاً بالذهن. والتخييل هو الحصيلة الدلالية المترتبة على تفاعل إيقاع الذات وإيقاع موسيقى الشعر.

فليس التخييل - بهذا المعنى الوارد فى رؤية المازنى الشعرية - إعادة إنتاج لأشياء الواقع فى الذهن. فهذا التعريف الذى نبطله وننفيه عن الشعر، فقد ينطبق على التخييل القصصى، وعلى التخييل النثرى عموماً. إنما التخييل الشعرى الذى نقصد هو ارتسام لملامح الشهود الذى تستطعمه الذات الفنائية فى عالم الأحلام، وذلك من خلال تجربة المخاض الشعرى مجسدة فى ضروب الإيقاع. ولابد من أن نلاحظ فى هذا السياق القرابة الدلالية بين تخييلين:

- التخييل بما هو نقل للمتخيَّل من حيز المنشئ إلى حيز المتقبّل قصد التأثير فيه على نحو مدروس. وهذا المفهوم الذى أسلفنا الحديث فى شأنه قد اقتبسه المازنى من نظرية حازم فى الشعر.
- والتخييل الذى نحن بصدده هنا أى ذاك الذى عرّفناه بكونه الحصيلة المترتبة على تفاعل إيقاع الذات وإيقاع موسيقى الشعر، وهو تفاعل هدفه التأثير فى القارئ.

وهذا المفهوم معاصر، وقد انتبه إليه المازنى لماماً قبل أن يبلوره «هنرى مشّونيك»، نقول ذلك دون شطط أو انحياز أو تعصب مخل بالروح العلمية، لأن المازنى لم يقترح نظرية متكاملة فى الشعر.

والحق أن ثمة قرابة بين المفهومين، إذ تتمثل نقطة اشتراكهما فى أن كليهما يعرض عن اعتبار التخييل مجرد إعادة صياغة لأشياء الواقع، إنما هو يتجاوز البنية الذهنية المجردة لكون بنية وجدانية نابعة من صميم التفاعل بين الأنا والكون. فببساطة نقول إن التخييل - بمفهوم حازم - استيعاب حالم وإذن تحريفي للكون، والتخييل - بمفهوم المازني - رصد لإحساس الذات الوجدانى من خلال قنوات الإيقاع.

ثم إن نقطة التقاطع الأخرى هي في كون التخييل يمر في الحالين بلحظتين: الأولى استيعابية وتخص المنشئ، والثانية تأثيرية ولها علقة بالتقبل.

فالذات الغنائية تنفتح - أثناء تجربة المخاض هذه - على عوالم الحلم واللذة والاشتياق - بالمفهوم الصوفي لهذه الكلمة - والخصوبة الثرة. وهي كلها عوالم تنهض بديلاً عن الكون المتدهور المتدني.

فيمكننا أن نعرّف التخييل - وفقاً لهذا التصور الازدواجي - بكونه مجموعة حالات شعورية مختلفة، تتداول على الذات الغنائية الساعية إلى نحت الكيان تعبر عنها مسالك الإيقاع.

فلا نرى ضرورة للفصل بين فعل الإيقاع وفعل التخييل في الشعر. فهناك ضرب من التلازم الوثيق والمحايثة الواجبة بين هذين المكونين المشيِّدين لكيان الشعر وجثمانه - كما يقول المازني - وكنا قد أسلفنا الحديث في هذا أعلاه.

ولعل هذا التلازم هو الذي يؤدي إلى تجاوز نقيصة تمييز الشعر من النثر على أساس حضور الوزن أو عدمه. فالوزن سمة إيقاعية ملازمة للشعر والنثر معاً. ونستحضر هنا مثلا ظاهرة التوازن والازدواج السجعي في الرسائل، لنفهم أن بنية النثر قد تقتضي أيضاً الوزن مكوناً حتمياً. إنما يتميز الشعر من النثر بهذا التلازم الثلاثي بين الإيقاع وبناء الذات وتحصيل الدلالة. وذاك هو ما حدا بالمازني - وإن لم يتعمق دراسة علاقة الإيقاع بالتخييل - إلى القول الآتي: *«فليس الشعر كما يقول «ووردزوورث» نقيض النثر. كلاّ كذلك ليس الحيوان نقيض النبات، ولكن بينهما - على ذلك - فرقاً عضوياً لا سبيل إلى إغفاله، وليس النظم مرادفاً للشعر، ولكن الوزن - على هذا - جثمانه الذي لابد منه، ولا غنى عنه. وقد يكون النثر شعرياً جائشاً بالعواطف، ولكنه ليس شعراً. ولابد من تفهم ذلك، فإن فيه الحد بين الشعر وبين غيره من فنون الكلام»*[23].

ونفهم من ذلك، أن العاطفة الملحوظة في النثر، وما يترتب عليها من انفعال للذات - وهي بصدد البناء - لا قيمة لها. وهي - إذ تتجرد من هذه القيمة - لا تكون ذات صلة بالإيقاع والمعنى. ومن ثمة، فإن النثر مخالف للشعر من جهة دور العاطفة، فهي جوهر في الشعر. وهي ذات وظيفة مختلفة - رغم جيشانها - في النثر. فقد تكون العاطفة في النثر وسيلة تأثير في القارئ واستدرار لتعاطفه ودموعه، كما يحدث في الروايات والمسرحيات العاطفية والتراجيدية.

النص الشعري بين القيمتين الذاتية والتأثيرية:

لا يغفل المازني عن الربط بين قيمة النص الشعري الذاتية وقيمته التأثيرية. فإذا كان امتياز الشعر بالتأثير في المتلقي، فليس لشاعر فضل «*إلا بسهولة مُدخل كلامه على النفس، وسرعة استيلائه على هواها، ونيله الحظ الأوفر من ميلها. وإنما يلائم الشاعر بين أطراف كلامه، ويساوق بين أغراضه، ويبني بعضها على بعض، ويجعل هذا بسبب من ذاك، لتكون عبارته أفعل باللب، وأملك للسمع والقلب، وأبلغ في التأثير*»[24].

فليست مزية الشعر في أنه أكثر تأنقاً من غيره، بل المزية في قدرته على إيلاج المعنى ذهن القارئ.

وهذا التحايث بين فعلي الكتابه وتأثيرها في المتلقي، يحيلنا إحالة مزدوجة: هو يستحضر في أذهاننا ما نسميه اليوم بالتفاعل بين جمالية النص وجمالية التقبل، علما بأن الثانية تُعد ركيزه أساسية في إنشاء الأولى، وفقاً لما انتهت إليه أبحاث مدرسة التلقي الحديث، حتى إن «بارت» يحدثنا عن متعة النص التي تستحيل إلى لذة حينما يجتلي القارئ بنية النص الدلالية العميقة انطلاقاً من علاماتها النصية الجمالية.

وهذا التحايث الذى أسلفنا في شأنه الحديث، يرجعنا - من ناحية أخرى - إلى المكانة التي يبوئها عبدالقاهر الجرجاني المتقبّل في حياكة أدبية النص وإتمام علاقات الجمال فيه.

ففي النظم، تتداعى الحدود المسيَّجة لمعنى اللفظة المستقلة عن التركيب. وحينها فقط تجد الاستعارة المجال السانح لتفعل فعلها، فـ «من خصائصها التي تُذْكر بها - وهي عنوان مناقبها - أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصداقة الواحدة عدة من الدرر، وتجني من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر»[25].

وفي النّظم كذلك، تتهاوى العلاقة بين الدال والمدلول، وتعتمل عناصر التأسيس المتضامَّة الكلية لتنشئ نضيداً من العلاقات. وبذلك يُفعَّل النص، بخروجه عن أن يكون شتاتاً من الكلمات، ليغدو كياناً معبراً عن موقف من الكون ومؤثراً في المتلقي.

إن اللغة الأدبية عموماً والشعرية خصوصاً - إذ تقع في حيز النّظم - بمفهوم عبدالقاهر الجرجاني - إنما هي تكشف عن طاقاتها الشعرية والجمالية، سواء أكان ذلك في التأثر، في الشجو أم الإشجاء.

فليس النص الشعري ضُمامة أشكال زخرفية، إنما هو بنية استعارية شاملة يقتضيها النظم اقتضاء. وهو أيضاً حالة مخاض نفسي ووجداني تتأسس على قيمتي التأثر والتأثير[26].

فإذا كان المازني يربط بين جماليتي النص والتقبل - إذ تكون العبارة «أفعل باللب وأملك للسمع والقلب وأبلغ في التأثير» - فإنما هو يصرف إلينا قول الجرجاني «*واعلم أن من شأن العبارة أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاءً، ازدادت الاستعارة حسناً، حتى إنك أغرب ما تكون إذا كان الكلام قد أُلِّف تأليفاً إذن أردت أن تفصح فيه بالتشبيه، خرجت إلى شيء تعافه النفس ويلفظه السمع*»[27].

فالاستعارة إذن آلية محكومة بالنظم. وتحتكم في الآن نفسه إلى المتقبّل يستفيد منها ليتأكد المعنى لديه، أو يتحدد فهمه بقرينة فتتحقق مشروعية الاستعارة نفسها بعد فعلها في السامع. وهذا معنى قول أبي هلال العسكري: «*الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل*

اللغة إلى غيره لغرض. وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو لحسن المعرض الذي يبرز فيه. وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة. ولولا أن الاستعارة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة، لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً»[28].

الغموض الشعري:

إن براعة اللفظة الشعرية ليست معدودة - عند المازني - شرطاً ضرورياً للتاثير في المتلقي. إنما شرطها الأساسي هو الإبانة والوضوح.

ولذلك يرفض المازني «الغموض الشعري» معتبراً إياه عيباً في الشعر، ذلك «*لأن الكلام مجعول للإبانة عن الأغراض التي في النفوس، وإذا كان كذلك، وجب أن يُتخير من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب ولم يكن مستكره المطلع على الأذن، مستنكر المورد على النفس، حتى يتأبى بغرابته في اللفظ عن الإفهام، أو يمتنع بتعويص معناه عن التبيين*»[29].

فكأننا بالغموض الذي يقصده المازني غموض المعنى أو هو غموض اللفظ الذي يترتب عليه تعدد تأويلي. ذلك أن الشعر عنده يتحمل وظيفة أخلاقيه دقيقة، «*فما كان أقرب في تصوير المعاني وأظهر في كشفها للفهم وكان مع ذلك أحكم في الإبانة عن المراد، وأشد تحقيقاً في الإيضاح عن الطلب، وأعجب في وضعه، وأرشق في تصرّفه، وأبرع في نظمه كان أولى وأحق أن يكون مؤثراً*»[30].

لذلك نعتقد - ونحن نقرأ الغموض الشعري عند المازنى من هذا الموقع - أن هذا الغموض يقترن عنده بثنائية التخيل والتخييل، وهما مصطلحان نقتبسهما عن حازم القرطاجني في تصوره للشعر.

إن الكلمة الشعرية - عند المازني - تغمض وتستعصي على الفهم

إلى الحد الذي لا يفقدها فاعليتها ويضمن جدواها، ويصبح الغموض آنذاك تخيلاً أي فعل محاكاة للعالم في تشكيله، فيما يصبح التأثير تخييلاً.

لنا أن نفهم الغموض إذن بمعنى الاستيعاب التخيلي للكون، لأن محاكاة الكون حرفياً غير جائزة حينما تنقل أشياء العالم وأحداثه ووقائعه إلى كلمات. فالاستيعاب التخيلي ينأى - بطبعه - وهذا معروف منذ أرسطو الذي أقر أن مجرد إطلاق الأسماء على الأشياء تأويل لها أي تحريف وتخييل - الاستيعاب التخيلي ينأى بطبعه عن المرجع الواقعي وإذن يحايثه الغموض حتمياً، فلا يكون الغموض. بمعنى التعتيم أو الإغماض إنما هو المسافة القائمة بين العالم وترجمته إلى كلمات [لذلك ينفي منظّرو الواقعية في الأدب اليوم، ومنهم «فيليب هامون» قدرة اللغة على محاكاة العالم نظراً إلى اختلاف طبيعة كل منهما، فاللغة لا تحاكي إلا نفسها. أما محاكاتها للعالم فخون له].

أما معنى التخييل، فيُفهم بمعنى العنصر المصاحب للتخيل، ويكون هذا العنصر ذا تأثير في المتلقي.

وفي تقديرنا أن المازني يرتد في هذا التصور - بشعور منه أو من غيره، فتلك مسألة حسمها منظّرو التناص إذا اعتبروا أن كل نص لا يكتبه إلا وهو يستحضر واعياً أو غير واع نصاً سابقاً له - يرتد المازني إذاً إلى حازم القرطاجني في فهم الظاهرة التخييلية فهو القائل: «*والتخييل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيّلها وتصوّرها أو تصوّر شيء آخر بها انفعالاً في غير رويّة إلى جهة من الانبساط أو الانقباض*»[31].

والمازني - بذلك - يلج بنا مناخات معرفية عميقة لا تكتفي بوصف الشعر في صورته الشكلية، إذ يعتبره رواد الشعرية - قديماً وحديثاً في الأعم الأغلب - وزناً وتخييلاً.

إنما المازني يرى الشعر ميثاقاً بين وجدان الشاعر وكيان المتلقي، أي هو وظيفة كونية بانية فاعلة في صلب التاريخ وليس هو كينونة تاريخانية (أي تقبع على هامش الفعل التاريخي أي لا تاريخية) وتغفل عن وقائع العالم ولا تنفذ إليها بالتأثير والتصويب والتعديل.

إن للشعر وظيفة «تداولية» كما نقول اليوم بلغة المناهج النقدية العصرية، أي إنه كلام إنجازي يغيّر - ما إن يفوه به الشاعر ويتلقاه المتقبل - نمط العلاقات القائمة في الكون. فليس فعل التأثير لاحقاً بفعل الإنشاء، إنما هما متحايثان. فكأنما الشعر - بطبعه - يغيّر ما بالكون دون أن يقصد. إن الشعر هو أصل التعبير الإنساني - كما يقول الفيلسوف الألماني «مارتان هايدغار» - فبه يُعرف الكون جوهراً، وبه تُعرف اللغة ولا يُعرف هو باللغة.

إن الشعر بمثابة التعبير التلقائي الفطري، يعبّر عن العالم كما هو، هو العود بالعالم إلى أصوله ووجوده البدئي من قبل أن تدنسه يد الخليقة. وهذه الصفه تجعله جوهراً نافذاً إنجازياً في النظام العلاقي السائد في الكون. وعبثاً يحاول بعض النقاد إخراجه من هذه الدائرة الأنطولوجية، بعد إلصاق نعوت التفاهة والتقوقع والأنانية والاستقالة به. فذلك مدحوض بحكم طبيعة الشعر وجوهره، يدافعان عن وجوده ووظيفته وشرعيته الكونية دفاعاً تلقائياً.

إن الشعر- عند المازني رؤية كونية جامعة تنطبع معالمها في الذات فتخرج من الوجود النظري إلى حيز الوجود الفعلي، لتؤثر في الآخر الذي هو جزء من الكون. فالعملية الشعرية إذاً مسلك انعكاسي: تنطلق من الكون ثم تعود إليه، ووجدان الشاعر في هذا المسلك طرف وسيط.

ولهذا، يقول المازني: «*فقد تبلغ بالعبارة الجارية الحافلة ما لا تبلغه بالكلام المفوّف، بل قد يكون التأنّق - إذا أسرف فيه الشاعر أو الكاتب، أو جهل مواضعه وأخطأ مواقعه أو تكلّف له على غير حاجة إليه - حائلاً بينه وبين ما يريد من نفس القارئ*»[32]. ثم يتابع قائلاً: «*بل فضيلة التأثير*

راجعة أيضاً – وفي الغالب – إلى شعور جم وإحساس قوي بما يجري في الخاطر ويجيش في الصدر وإلى القدرة على إبراز ذلك في أحسن حلاه»[33] ويضيف *«ذلك أن السرور واللذة الحاصلين من الشعر إحدى غاياته ولا ريب، لأنه إذا لم تحصل المتعة فقد ضاع فعله وصار كأنه لم يكن، ولكنها ليست الغاية القصوى، وإنما نتج هذا الخلط من الجهل وعجز الذهن عن التفكير الصحيح»*[34].

فكأنما الشاعر – والعبارة للمازني- «نبي عصره»، يسمو بمجتمعه إلى مزيد من الرقي الفكري. وعلى ذلك يستشهد المازني بقول «سكوت»: *«لا تجد شعباً – مهما بلغ من استيحاشه وعنجهيته – لا يصغي إلى أغاني شعرائه وما تضمنت من أخبار آبائه وأجداده وشعرائهم ومبادئهم وأخلاقهم... وليس في الأرض من يُنكر فعل الشعر وتأثيره الأخلاقي»*[35].

ومرة أخرى يظهر – في هذا المستوى من تصور الظاهرة الشعرية – تأثير حازم القرطاجني في المازني، إذ المقصود بالشعر عند حازم – كما يفهم ذلك جابر عصفور – *«هو إنهاض النفوس إلى فعل شيء أو طلبه أو اعتقاده أو التخلي عن فعله أو طلبه واعتقاده... إن نجاح الشعر مرتبط بمدى العون الذي يقدمه إلى الإنسان في تجاوز مستوى الضرورة إلى مستويات أكثر سمواً تصل الإنسان بكل ما يجب أن يكون عليه باعتباره المخلوق الذي فضله الله على كثير من خلقه»*[36].

إن الإبداع الشعري يغدو -بهذا المعنى – عملية خلق جديد للذات بقدر استيلاد الآخر استيلاداً مستمراً، لغاية سمو النفس مقارنة بالبدن.

وتصبح الفضيلة التي يدعو إليها الشاعر – من هذا المنظور – إيثاراً للنفس على البدن وإيثاراً للغير على النفس[37].

فيعتبر الشعر إذاً عملية تطهير نفسي وتعميق تربية روحية غايتها ترويض الجسد لفائدة الروح. ولذلك نتحدث عن الاستيلاد. فليس هو عملية تدمير للبنية الجسدية أو الغريزية. إنما هو شأن توازن بين البعدين

الفاعلين. ويضرب المازني - في سياق تبيينه أن لذة الشعر ليست غايته القصوى بل إن غايته القصوى هذه كامنة في وظيفته الكونية - مثلاً مفيداً يقيم في صلبه علاقة جدل حي بين الغذاء الجسدي والغذاء الروحي، فيقول: *«ألا ترى أن المرء يأكل، ولا ترى مع هذا أحد يقول إن اللذة المستفادة من الطعام هي غاية الحاجة إليه، بل الناس جميعاً يعلمون أن الغاية من الطعام الصحة والقوة والقدرة على استخدام قوى الجسم، فكأنما أرادت الطبيعة أن تجعل من اللذة المكتسبة من الطعام شاحذاً لشهوته حتى يتم لها ما تريد ويستيسر ما قصدت إليه»*[38].

فالشعر إذاً أعمق من المتعة الآنية العابرة، إنما هو حافز استيلادي نطاقة الفرد على التحكم في جسده لغاية السمو بروحه. هو يصيب مكامن الخلق، بما يجعله فعلاً بنائياً، لا مجرد حدث ذوقي وانطباعي.

يبدو إذاً القارئ الفطن (Lecteur averti) بمفهوم «تودوروف» حاضراً بكل ثقله في النص الشعري عند المازني. هو القارئ الذي يتوقعه المنشئ ويكتب له قصداً، مراعياً كفاءته النحوية - كما يرى ذلك «أمبرتو اكو» - وكفاءته المقامية[39] وقدرته على تفكيك شفرة الخطاب استكمالاً للمقصد الشعري وطلبه الأنا الغنائي إلى الآخر المتلقي، وإن لم يكن محدداً تحديداً تعيينياً أو زمنياً أو جغرافياً.

مخاطبة الشاعر المدى الأقصى في الإنسان:

حينما نتحدث عن خلق جديد للإنسان عن طريق التأثير الشعري، فليس ذلك يعني إنشاء عدمياً له انطلاقاً من لا شيء، لأن هذا الموقف استنقاصي تهجيني. إنما نعني بالخلق الجديد، تحريك المقْدرات الكامنة فيه، وفي ذلك اعتراف بأنها موجودة لدى السامع والمنشئ معاً. وتلك نظرة تثمينية إلى الإنسان تكرّس محوريته ومركزيته في الشعر وفي الوجود.

وفي تقديرنا، أن المازني انتبه إلى أن الشعر لا يمكن أن يخرج بحال من الأحوال عن هذه المركزية، وإلا يكن، يغد هذيانا وهراء.

يقول المازني: «*وغاية الشعر أن يُدخل في متناول الحس والعواطف والمدركات، وكل ما له وجود في العقل، وأن يوقظ الحواس الخامدة، والمشاعر الراكدة وأن يملأ القلب ويشعر النفس كل ما تستطيع الطبيعة البشرية احتماله، وكل ما له قدرة على تحريكها وابتعاثها، وأن يدرب المرء على الاستمتاع بتدبير عظمة الجلال والأبد والحق، وأن يمثل ذلك للإحساس ويحضره للذهن... وأن يسد النقص في تجاريب المرء، وأن يثير فيه تلك العواطف التي تجعل حوادث الحياة أشد تحريكاً له وتجعله أشد استعداداً لقبول المؤثرات على اختلاف أنواعها ودرجاتها، لأنه ليس للإنسان حاجة إلى التجريب الشخصي لتتحرك فيه هذه العواطف، بل حسبه ظاهر التجريب الذي يهيئه له الشعر*»(40).

ليس هذا ببعيد - فيما نعتقده - عن موقف الفيلسوف الألماني «مارتان هايدغار» الذي يعتبر الشعر جوهر الحياة القادر على الإيصال إلى صميم الكون ومستكنهاته. فعنده - وقد ألمحنا إلى ذلك أعلاه - أن بالشعر تُدرَك معاني الكلمات قبل أن يُدرَك الشعر بالكلمات.

لذلك، تغدو الحالة الشعرية - وهي هنا متحولة ومتزحزحة من المنشئ إلى المتقبل - هي آلية معرفة الكون وينتفي أن تكون التجربة الوضعية أداة هذه المعرفة.

فالشعر إذاً جوهر الحياة ورحيقها، من جهة كونه ينهض بديلاً عن تجريتها. وبغيره لا يُوصَل إلى الحياة. وإن هذا التصور الوارد عند المازني، نستطيع أن نسمه ببلوغ المدى الأقصى في الإنسان، وهو المدى الذي تنعتق عنده الذات من قيود الحال والزمان والمكان والنسبية عموماً، لتعانق عوالم الحلم والإطلاق. وثمة، تشعر بالنشوة الكبرى، نشوة الخلق المتجدد.

والشعر - حينما يلامس قضايا الواقع ويطرح إشكالاته، في لغة إحيائية، من غير أن يقدم لها حلول - إنما يُوقَى الابتذال والسطحية.

فالشعر - بهذا المعنى - لا يجسد الواقع من أجل التجسيد، إنما

هو يفعل ذلك طلباً للتجريد، أي لغاية بناء الذات المطلقة في كيان الإنسان.

إن الشعر الاجتماعي - وفقاً لهذا المنظور - ينصهر منطقياً وجدلياً ضمن استراتيجية إنشاء الأنا الكلي المطلق، الذي يتجاوز الأنا الفرداني[41] والأنا الجماعي. وكأنما الشعراء - في تعاقبهم وتناسلهم بعضهم من بعضهم الآخر، وتضامّهم من أجل إدراك هذا القصد - لا ينوون يشيدون هذه الذات الكلية. فهم في ملحمة متواصلة بلا حد، حدها الوحيد الذي يأتي عليها، هو تنزُّل البناء في نطاق الاجتماعية والنسبية الضيقة.

إن الشعر - وهذا مؤدى موقف المازني - هو صوت الحق الذي لاينفك يجلجل عبر الأزمان، لينحت بالكلمات المتداخلة المسافرة معنى لمنزلة الإنسان العاتية المستمرة في الخضم الكوني.

ويتخذ هذا الطرح - عند المازني - بعداً فلسفياً صارماً، يكشف عن عميق معرفته ببناء الإنسان النفسي والذهني. فهو يقول: «*كان سواء على المرء أن تؤثر فيه الحقيقة الواقعة بالذات، أو يأتي التأثير من طريق آخر كالصور والرموز التي تمثل صفات هذه الحقيقة، فإن في طاقة الإنسان أن يصور لنفسه ما ليس له وجود، حتى يعود وكأن له جسماً يُحس ويُلمس. فسيّان عند الإنسان أن يؤثر في الشيء نفسه أو مثاله، لأنه يُحرَّك عبر عوامل الفرح والحزن على كل حال... فكأنما هذه الرموز الشعرية اللسان المترجم - كما يقول «هوريّس» - عن الحقائق*»[42].

والظاهر، أن المازني يستقي هذه الرؤية الفلسفية إلى الشعر من معين غربي نسبياً، لأنه يصرّح بعبارة واضحة برأي «هيجل» القائل: «*حتى الدموع على الأحزان أعوان، وحتى رموزها فيها للشجي سلوان، لأن الإنسان - إذا كظّه الحزن - تلمس مظهراً لذلك الألم الباطن، ولكن العبارة عن هذه الإحساسات بالألفاظ والصور والألحان أوقع في القلب، والطف للنفس، وأروح للصدر*»[43].

ولكن لا يذهبنّ بنا الظن بعيداً فنعتبر المرجع التراثي غير حاضر في موقف المازني هنا أيضاً - فعدم التصريح به لا ينفي وجوده الضمني.

فهذا حازم يتحدث عن وظيفة الشعر - بما هو ظل وانعكاس لأشياء العالم ووقائعه - وعن دوره في تحبيب أشياء العالم إلى النفس أو تنفيرها منها، وتقوية انفعالها بها لتضحى وسيلة لفتح حقيقة الكون، فيقول: «الشعر كلام موزون مقفًى، من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكرِّه إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يضمن من حسن تخييل له ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصوَّرة بحسن هيأة تأليف الكلام، أو قوة صدقها وقوة شهرتها أو بمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب والتعجب للنفس، إذا اقترن بحركتها الخيالية، قوي انفعالها وتأثيرها»(44).

أصناف اللفظ:

لما كان المقصد الأس من القول الشعري شد انتباه القارئ، وإشراكه في تفهم رؤية كونية من خلال التفاعل الوجداني بين المنشئ والمنشئ له، كان طبيعياً لدى المازني - في نطاق هذه الرؤية المتكاملة - أن يُعنى بما له صلة بتحقيق هذا التواصل بين الطرفين، فيقف على بنية اللفظ وقوفه على سائر الآليات الأخرى المحققة للشعرية كالإيقاع والتخييل، في علاقتهما بالمتقبل عموماً.

ويوطئ المازني للحديث عن أصناف القول بالإشارة إلى أن الكلام لا يفهم على وجهه الصحيح، إلا إذا كانت له صور ماثلة في الذهن.

ذلك أن اللفظ الجديد يكون صعب النفاذ إلى النفس بادئ الأمر، ثم هو لايلبث أن تتداوله الألسن، فيتيسر وروده على النفس، ويُهيأ له حجاب السمع. وهو يرى أن أبلغ طريقة لإقامة الحجة على هذا الرأي، تكمن في النظر في أنواع الألفاظ وتأملها، وذلك بتقسيمها وفقاً لمعانيها وصفاتها ونشأتها ووضعها.

فأول الألفاظ «الجامع»، وهو أوضحها وأشفّها عن معناها، ويعني بها الألفاظ الموضوعة للدلالة على ما هو واقع تحت الحس، ثم تأتي الألفاظ الموضوعة لوصف هذه الأشياء المحسوسة، مثل «أحمر وأخضر وقام وقعد»، فالأفعال - على ما يذكر المازني - صفات في معانيها. وهذان الصنفان أول ما عرف الإنسان من أنواع الكلم. فنشأت طائفة جديدة من الألفاظ، غايتها الجمع التأليفي بين النوعين السالفين، والدلالة على وشائجها مثل القيم الأخلاقية.

ومعنى ذلك أن الألفاظ ارتقت من جامع إلى واصف إلى تأليفي تجريدي. وبتدبر هذه الأنواع الثلاثة، تجد اللفظ الجامع رمزاً *«لصور بسيطة غير مركبة يدركها الذهن على غير كلفة»*[45]. وتجد اللفظ الواصف رمزاً موضوعاً *«لوصف حالات بعينها لابد للذهن في تصورها من جمع شتيت أجزائها»*[46]. ويلي الاثنين اللفظ التجريدي، وهو *«أعوص الجميع، وأشدها إعناتاً للذهن، إذا هو تكلف تفصيل مجملها وبسط موجزها. وما حفظ الشرف إن - تأملته - إلا عبارة مختزله، لو عمدت إلى بسطها وتحليلها لما وجدت مندوحة من ردها إلى النوع الثاني، ثم إلى الأول، قبل أن تستطيع الكشف عن دقائقها وفتح مقفلها. فإنه مما لا شبهة فيه أن أول من قال من الناس «أحب الشرف» إنما كان يعني «أحب الرجل الشريف»*[47].

والألفاظ - في مختلف مراحل تكوينها وبمختلف درجاتها - لا تدعو أن تكون «شعراً»، لأن *«الألفاظ الخامدة المبتذلة في أول ابتداعها وبدء تكوينها، متلهبة، تحرك النفس، وتستفز الجنان. وكان محدثوها شعراء مبتكرين. وهل الشعر إلا خاطر لايزال يجيش في الصدور، حتى يجد مخرجاً ويصيب متنفساً؟»*[48].

فكأنما التعبير الإنساني محايث للفطرة العاطفية والوجدانية. ومن ثمة، فإن كل لفظة تصدر عن الإنسان هي لفظة ضاربة في الشعر بقدم، لأنها تقيم علاقة ذاتية بين الأنا والكون، أي هي تنزل الأنا في سياق بحث

عن موقع ما إزاء الحقيقة الكونية الكبرى، وتساهم في نحت الكيان ضمن الكون ومجاهله التائهة.

غير أن الألفاظ لا تقدر على الإبانة المطلقة. ولذلك هي تنزع نحو التخييل ومزيد الإغراق فيه. وبهذا المعنى، ينتفي أن يكون ثمة حالة شعرية وأخرى ليست كذلك، إنما خطاب الإنسان يرنو دوماً - وبطبيعته - نحو الشعرية، بإغراقه في التخييل من جهة أولى، وبحركة الأنا الغنائية ضمن المسيرة الكونية.

نخلص من ذلك إلى أن الشعر يتناسب اطّرادياً والتخييل، ويطّرد عكسياً وتضاؤل هذا التخييل.

ولعل مزية الشعراء الحقيقيين في أنهم أدركوا - دون غيرهم - مميزات اللفظة القاصرة عن الأداء، فعالجوها بالجنوح إلى التخييل. يقول المازني في ذلك: «ألا ترى أن الشاعر لايزال يحوم على الشيء فلا يقع، يسف فلا يلمس، حتى إذا عنّاه تصويره قال لك كأنما هو كذا وكذا لقصور اللغة وعجزها... لأن ضيق حظيرة اللغات مدعاة لسعة مجال الخيال، وقصر آلاتها سبب في طول متعة الذهن ولذة الفكر»(49).

فكأنما اللغة من الثراء بحيث تعدل نقصها وقصورها من داخلها دون مؤيد أجنبي. وكأنما الشعر يفتح - بالخيال - مجالات فسيحة للتعبير الحي الخلاق.

فقدر الإنسان أن ينزع نحو الشعر الذي يغدو - على نحو ما أسلفنا مراراً - وسيلة بناء الذات المثلى، وليس هو ترفاً شكلياً زخرفياً.

ويبدو المازني هنا متشرباً نظرية أرسطو في العبارة. فأرسطو يعتبر - كما جاء في شرح الفارابي لكتاب العبارة - أن الألفاظ ذات دلالتين: الأولى غامضة مغالطة لا تفي بالحاجة الإبلاغية، والأخرى نافذة باستعمال أفانين خاصة في الكتابة. ويرى الفارابي أن من أحوال الدلالة

«أحوالاً إذا أخذت بها دلّت على خُدع وضلالات وغموض ودلالات مغلطة، وأحوالاً أُخر، إذا أخذت الألفاظ بها، كانت أجود إبانة بحسب موضع موضع. فهذا هو ضرب من النظر في الألفاظ في كتاب السوفسطائية والخطابة والشعر وكذلك مقداراً ما يُنظر فيه من الألفاظ في الجدل وفي كتاب البرهان»[50].

فثمة ضرب من المحايثة بين الفعل الشعري والفعل التخييلي الذي هو عدول عن مألوف المعاني، وذلك بإدخال الكلمات في علاقات نسقية جديدة. وكأننا بالمازني - في هذا المضمار - يصدر عن تشبع بنظرية الجرجاني في النظم، وقد جعلت النص الشعري خاصة ذا طبيعة استعارية عدولية - ويستبق، أو هو يبشر بجانب من النظريات الشعرية التي سيعرفها الفكر النقدي الغربي بعد بضعة عقود من زمن المازني.

فمن غير أن نسقط في اللازمانية أو نتعسف كتاب المازني، لا نرى كبير فرق بين موقف المازني من بنية الخطاب الشعري، وبين ما يقره «جون كوهان» - على سبيل المثال - من أن ثمة لزوماً بين الفعل الشعري والفعل العدولي. فكما لا شعر بلا عدول، لا عدول بلا شعر[51].

وإذا كان المازني يرى في الشعر انعتاقاً للشاعر من ربقة اللفظ، فهو لا يقصر هذه الوظيفة على الشاعر فحسب، إنما هو يتجاوز بها إلى القارئ، حينما يجعل هذا القارئ في حال من التلذذ الدائم ضمن مقامه القرائي. ذلك *«لأن الشعر يلذ قارئه إذا كان للمعاني التي يثيرها في ذهن القارئ تجديد وفي كل لحظة توليد. فأما ما يأخذ على الخيال مذهبه ولا يترك له مجالاً، فهذا هو الغث الذي لا خير فيه، لأن حالات النفس درجات. فإذا أنت صورت أقصى درجاتها، لم تبق للخيال من عمل إلا أن يسف إلى ما هو أحط وأدنى. ولذة الخيال في تحليقه. ومن هنا قالوا في تعريف الشعر إنه لمحة دالة ورمز لحقائق مستترة، يعنون بذلك أن الشاعر ليقذف بالكلمة فتأخذها الأسماع، وتعيها النفوس، ويستوعب معانيها الخيال»*[52].

تلك هي أبرز ملامح الرؤية الشعرية كما جاءت عند المازني، نحاول فيما يلي أن نبين - في لحظة البحث التأليفية - مدى ما تنطوي عليه من قيمة ذاتية وتماسك داخلي. ونرصد هنا أيضاً مدى استيعابها لمرجعيات تراثية عربية وأيضاً غير عربية، كما نحاول أن نرصد مدى طرافتها وجدّتها وإسهامها في إعطاء دفع جديد لمدرسة الديوان التي ينتمي إليها المازني نفسه، وهو أحد مؤسسيها وروّادها. ونُعنى أيضاً - في هذا المقام - بدرجة إسهام المازني في تأصيل النظريات الشعرية الكونية، علماً بأن هذه النظريات لم تنفك منذ أرسطو يتراكم بعضها فوق بعضها الآخر تراكم الاستفادة. فكل عَلَم لاحق يضيف لبنة في الصرح الذي شيّده الأعلام السابقون، لا فرق في ذلك بين شرقي وغربي.

وإذ نتحدث عن الشعرية الكونية، فإننا نضع نصب أعيننا جملة القواعد التي عليها مدار إنشاء النص الشعري. وهذه القواعد يحصل عليها شبه اتفاق بين المنظّرين، فهي عموماً التخييل والإيقاع والعدول وبناء الذات. هي ثوابت الشعرية التي لا محيد عنها. ومتغيرات الشعرية تصيب الأشكال التي ترد عليها هذه الثوابت، وتصيب كذلك ما ينعقد بينها من علاقات. وطبيعي أن تقترن هذه المتغيرات بتحولات في الأصول المعرفية التي تستند إليها، لذلك نميز في علم الأجناس بين النمط والجنس. فالأول مكمن الثوابت والثاني مكمن التغيرات. وحيز كليهما خطابي نصي. ولا قانون من قوانين الإنشاء الثابتة أو المتحولة ينشأ خارج الخطاب.

وفي الحق أن ما ينتاب الشعرية من تغيرات، إنما هو يلحق نصوص الشعر نفسها قبل أن يبلغ التنظير. ذلك أننا نعتقد - فيما يشبه الاطمئنان - أن الخطاب وحده هو الكفيل بتشكيل قوانين الإنشاء شعرياً كان أم غيره.

ومؤدى ذلك أن حركة التوالد التناصي تتوازى إبداعاً وتنظيراً، بما يكرّس قانون التناص مهما اختلفت دروب الكتابة.

تأليف: مرجعيات النقد عند المازني:

ليس هذا العنصر من البحث جمع «مؤتلف ومختلف» كما يقول أبو هلال العسكري، إنما القصد منه تنزيل كتاب المازني في سياقات معرفية مختلفة، من قبيل إدراجه ضمن حركة جماعة الديوان ومقاربته بالتراث العربي في ميدان الشعرية ومقاربته التناصية.

فأول ما يلاحظ أن المازني قد أكد – ضمن جماعة الديوان – «دور *العقل في عملية النقد، لأن النقد في نظره تقويم... يسجل الغوامض ويمحّص الحقائق ويخطو بحذر وتدبير*»[53]. ومنطلقه في ذلك أن الشعر وعي بوقع العالم على الوجدان. ومن ثمة، فهو عمل بنائي يقتضي تدبُّره العقل والحكمة. ثم أنه بلور – ضمن جماعة الديوان – مفهوم وضوح المعنى لأنها تعتبر وضوحه أهم ضامن لتأدية الرسالة الشعرية. وحارب مفهوم الذاتية المؤدية إلى الانكماش. إنما هي سبيل إلى صدق التعبير عن شؤون الحياة والناس. ودعت هذه النظرة الجماعة إلى الوقوف ضد شعر شوقي وحافظ ودعاة ما سمي بالكلاسيكية الجديدة لتقليدهم في الموضوعات الشعرية وتحجر عباراتهم وقوالبهم[54].

واتفق المازني وجماعة الديوان على أن للشعر وظيفتين: «*توفير المتعة للقارئ باشتراكه في المتعة الوجدانية التي يحس بها الشاعر،... والكشف عن الحقيقة في أعمق صورها وأتمها*»[55]. والحقيقة ماثلة عند هؤلاء – كما يرى عبدالرحمن شكري مثلاً – في الإبانة عن الوشائج المنعقدة بين أعضاء الوجود ومظاهره. ولعل المازني أعمق رؤية من زملائه في «الديوان» إذ للشعر عنده – فضلاً عن تينك الوظيفتين – دور إيقاظ المشاعر والحواس وتأهل القارئ لتدبير أمر الحياة والكون. فهو يتجاوز المرجعية الرومنطيقية الصرف التي استقرت عليها جماعة الديوان. وربما كان أكثر الجماعة – تبعاً لذلك – إلحاحاً على واقعية اللغة الشعرية ونفاذها. لذا، هو يرفض مبدأ اللغة الشعرية، إذ كل الكلام شعر إن عالج قضية الإنسان الكونية.

وتجتمع مواقف المازني من الحدث الشعري حول قضايا حد الشعر، وعلاقته بالوزن واقتران الوزن بالعاطفة، وتنزل الكتابة الشعرية بين القيمتين الذاتية والتأثيرية، والغموض الشعري، ومخاطبة الشاعر المدى الأقصى في الإنسان، وتصنيف اللفظ بحسب قانون التجريد. وهي عموماً قضايا تمس جوهر الشعر وبنيته الداخلية وعلاقته بالأنا المنشئ والآخر المتقبل، أي إنها قضايا آخذة من جمالية النشأة بطرف، ومن جمالية النص بطرف ثان، ومن جمالية التقبل بطرف ثالث.

وإذا كنا نحترز على وسم مواقف المازني بأنها تجتمع ضمن نظرية في الشعر، فلأن هذه تستند إلى بنية معرفية أصولية يضعها صاحبها سنداً لمنطلقاته النظرية. ولكننا لا نعتقد أن المازني تحدث عن الشعر حديث المنظّر الذي انطلق من مقدمات نظرية وبسط حيثيات تُسلِم إلى نتائج. إنما في أثر المازني شذرات متفرقة تكشف عن استيعاب للتراث الإنساني في ميدان الشعر ومحاولة للاستنارة به دون أن يُدرك خلفياته المعرفية التي انبثق منها. والدليل على ذلك أنه يقدمه شذر مذر في صورة خواطر متفرقة، أخضعناها نحن، بعد بحث وتنقيب، لرؤية نقدية نزعم أن المازني خليق بأن ينسب إلى نفسه امتلاك ناصيتها.

ولن ندخل في مزايدة فنقول - على غير صواب - إن المازني قد استوعب التراث النقدي العربي واستنار به لأن في هذا التراث من كل شيء. فهذا موقف طوباوي مثالي لا ينم عن رأي حصيف. ولن ندخل في مزايدة من نوع آخر فنقول إن المازني وصل - قبل بعض الأعلام الغربيين - إلى نحت ملامح نظرية شعرية متكاملة الأطراف. فهذا الاستباق ضرب مزعوم في الحداثة وتعصب يقضي على مصادر الخصوبة الفكرية.

إنما غاية ما سنقوله، إن المازني استوعب مقدرات الفكر الإنساني - في مجال النقد الشعري، قديمه وحديثه - واطّلع اطّلاع الساعي إلى البناء المعرفي والاستزادة منه، وتزاوج في ذهنه البناء التراثي العربي وغير

العربي على حد السواء. فلم يميز بين هذا وذاك، إنما كان ذهنه قابلاً لتفاعلهما على قدم المساواة، دون تغليب عاطفي لهذا على ذاك، أو لذاك على هذا. فأثمر هذا الجدل نظرة خصيبة تشي بالانخراط في ركب الحداثة.

فليست الحداثة فيما هو حديث زمنياً، إنما هي في إرساء جدل ذهني حي بين الرافد - قديمه وحديثه - وبين الوافد - قديمه وحديثه - دون تمييز.

إن تراشح البنى المعرفية - عن وعي أو عن غير وعي، فتلك مسألة ثانوية - هو السبيل الموصولة إلى البناء المعرفي. فالمعرفة الكونية ليست عندي ولا هي عندك بل هي في تلاقح ما بيننا تلاقحاً يطّرح جانباً ما هو غير صالح لدى الجانبين، ويحتفظ بما هو صالح لدينا. وإذ نتحدث عن جدل حي، فمن زاوية جدلية هيجلية، لأن التفاعل الحي ليس ذاك الذي ينصهر فيه الأنا في الآخر، ولا هو ذاك الذي ينصهر فيه الآخر في الأنا. إنما هو الذي يبقي - بعد الصهر - على خصائص الأنا التي لا تُقهر. ويُبقي - لقاء ذلك - على خصائص الآخر التي لا تقهر هي أيضاً. وهو ما يسميه «هيجل» بقوة الاحتفاظ في العمل، أو قُلْ في الاعتمال الجدلي.

ومما يكرّس هذه النظرية الاستيعابية الشاملة - ونحن ننظر في مرجعيات النقد عند المازني - تحقق مبدأ التناص كما جاء به - على سبيل المثال - «باختين» و«كرستيفا» و«جنّات» خاصة، في كتابه «تطريسات» (Palimpsestes) فهو ينطلق من مقولة أن التلاقح الفكري بين الراهن والراهن أو بينهما والقديم أمر حتمي مفروغ منه، سواء أطلب ذلك المنشئ واعياً أم لم يطلبه. وهذه القاعدة الإنشائية، هي وحدها الكفيلة بجعل المعرفة الإنسانية معرفة متناسلة تناسل الاستفادة لا توالد النسخ والتراكم والاجترار. وهذا الاجترار مرحلة ضرورية - كما ترى ذلك الناقدة «جوليا كريستيفا» - ولكنها متبوعة حتماً بمرحلة امتصاص

فاستيعاب بنائي. وهذا الاستيعاب له وظيفة على غاية من الأهمية، إذ هو يؤسس لما يسمى بالتثمين «Valorisation» من وجهة نظر تناصية.

ولعل ذلك ينطبق على المازني خير انطباق، لأنه لم يكتف بلوك علامات التراث في مجال نقد الشعر، إنما هو حول تجاوزها بتوظيف جديد. ولعل تشربه بعض مرجعيات النقد الحديث في الشعر، ساعده على التوظيف الجديد.

فصحيح أن المازني لم يقترح «نظرية» في الشعرية، ولكنه لم يكن غافلاً عن أن التراث النقدي الشعري العربي يخضع لأنسقة مختلفة. فإذا كان الجاحظ قد اهتم بالظاهرة الشعرية اهتماماً مقامياً، نسمه اليوم بالتداولي، واستمر الحال إلى عهد الجرجاني الذي قلب الآية فاهتم بالنص اهتماماً مغلقاً وعالجه شعرياً من جهة طبيعته النظمية، فإن ابن الأثير - وتأثر المازني به أكيد ولكنه خاف - قد وجّه اهتمامه نحو دراسة ظروف النشأة الفنائية للنص الشعري. ففي الحركة البلاغية العربية محطات ناتئة تكشف عن توجهات مختلفة يدوم بضعة قرون كل واحد منها.

والمازني يستوعب هذه المحطات ويذكر بعضها متقصداً إغفال بعضها الآخر، لأنه يعتبره قد دخل وعيه وكيانه الثقافي، فغدا جزءاً من تكوينه لم يحتج إلى إبرازه في صورته التراثية.

إنه يعي هذا التوزع المعرفي حدسياً ولكن تعوزه الرؤية الأصولية المعرفية الكافية لتبيين أسراره، ولكنه يتأثر به، فإذا بالرؤية النقدية المازنية تلم هذا الشتات من التوجهات في نظرة تأليفية تُمسك بظروف النشأة والتلقي والنص الشعري ذاته.

إن هذا النفس التأليفي - وإن لم يرق إلى درجة النظرية - وقد انبنى على إدراك لمسارب التنظير الشعري التراثي القديم، هذا النفس هو الذي نسميه بالتوظيف الجديد.

فالتراث - كما نفهم ذلك عند المازني - ليس بنية متحفية جامدة، إنما هو كيان حي متحرك متطور، وحيويته هي في هذا الجدل مع الآخر، وفي إخراجه من أنساق معرفية سابقة (فجُل ما ألف في البلاغة هو من أجل إثبات الإعجاز القرآني)، نحو أنساق جديدة تقتضيها المعاصرة بما تقدمه من رفد معرفي جديد. فلم يعد هم المازني وجوه الإعجاز - كما عند الأسلاف - إنما قصده الظاهرة الشعرية نفسها.

وبعد، فإن المازني قد جاء في مرحلة مبكرة من مراحل التنظير الشعري العربي الحديث، لذلك نحن نثمّن جهده في تلك المرحلة، ونحكم له في إطارها، لا بمقاييس خارجية عنها.

وكأنما الحاجة إلى تجديد التراث وتوظيفه النقدي الفعال قد دعا إليها التراث نفسه. وكأنما حتمية التواصل قد بشر بها الفكر النقدي العربي القديم، بدليل قول أبي هلال العسكري نفسه: «*ليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني ممن تقدمهم والصب على القوالب من سبقهم، ولكن إذا أخذوها أن يكسوها ألفاظاً من عندهم، ويبرزوها في معارض من تأليفهم، ويوردوها في غير حليتها ومعرضها، فإذا فعلوا ذلك، فهم أحق بها ممن سبق إليها، ولولا أن القائل يؤدي ما سمع، لما كان في طاقته أن يقول، وإنما ينطلق الطفل بعد استماعه من البالغين... وقال بعضهم: كل شيء ثنيته قصر، إلا الكلام، فإنك إذا ثنيته طال. على أن المعاني مشتركة بين العقلاء... وإنما تتفاضل الناس في الألفاظ ورصفها وتأليفهم ونظمها. وقد يقع للمتأخر معنى سبقه إليه المتقدم من غير أن يلم به. ولكن كما وقع للأول، وقع الآخر*»[56]. ويضيف أبو هلال في موقع ثان: «وقُبح الأخذ أن تعمد إلى المعنى فتتناوله بلفظه كلّه أو أكثره أو تخرجه في معرض مستهجن، والمعنى إنما يحسن بالكسوة»[57].

الهوامش

1) إبراهيم عبدالقادر المازني «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 33.

2) المصدر نفسه، ص ص 33، 34.

3) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 35.

4) المصدر نفسه، ص، 37.

5) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 58.

6) ابن الطثرية: يزيد بن سلمة، شاعر من شعراء بني أمية، توفي 126هـ.

7) المصدر السابق، ص 60.

8) انظر المصدر السابق، ص 60.

9) حازم القرطاجني، «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» ص 13.

10) جابر عصفور، «مفهوم الشعر»، ص 200.

11) منهاج البلغاء، ص 96.

12) جابر عصفور، «مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي»، ص 201.

13) منهاج البلغاء، ص 118.

14) «الشعر: وسائطه وغاياته» ص 60.

15) في كتابه: «الحداثة الشعرية العربية بين الإبداع والتنظير والنقد»، ص 157.

16) المازني «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 66.

17) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

18) المازني «الشعر: غاياته ووسائطه» ص ص 66-67.

19) ابن طباطبا «عيار الشعر»، ص ص 52-53.

20) المرجع السابق، ص 53.

21) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 68.

22) انظر كتابه «نقد الإيقاع: انثروبولوجية الكلام التاريخية» وتحديداً مقدمته النظرية. وفيها يميز بوضوح بين إيقاع المؤسسة وإيقاع الخطاب. وفيها أيضاً يؤسس لمفهوم الإيقاع الإيديولوجي.

23) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 68.

24) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 70.

25) الجرجاني، «أسرار البلاغة» ص 60.

26) انظر: عبدالقادر الجرجاني، «دلائل الإعجاز»، باب «اللفظ والنظم» ص 174 وما بعدها.

27) انظر: عبدالقادر الجرجاني، «دلائل الإعجاز» ص 287.

28) أبو هلال العسكري، «كتاب الصناعتين»، ص 295.

29) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 70.

30) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 70.

31) منهاج البلغاء، ص 89.

32) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 71.

33) المصدر نفسه، ص 74.

34) المصدر نفسه، ص 97.

35) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 98.

36) جابر عصفور «مفهوم الشعر» ص 165.

37) انظر، المرجع السابق، ص 166.

38) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص ص 97-98.

39) انظر «أمبرتو أكو»، «القارئ في الحكاية»، فصل «القارئ النموذج»، ص 61 وما بعدها وانظر كذلك: محمد محمد يونس علي: «وصف اللغة العربية دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، دراسة حول المعنى وظلال المعنى» فصل «التخاطب»، ص 113 وما بعدها.

40) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 99-100.

41) إضافة الألف والنون إلى النسبة آلية اصطلاحية تهجينية تفيد معنى الإغراق في الشيء إلى حد الوهم (كمصطلح تاريخاني الذي تقدم).

42) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 100.

43) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 101.

44) منهاج البلغاء، ص 71.

45) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 46.

46) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

47) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 46.

48) المصدر نفسه، ص 50.

49) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 53.

50) شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، ص 25.

51) انظر كتابه «بنية الكلام الشعري»، فصل «الوظيفة الشعرية»، ص 189 وما بعدها.

52) «الشعر: غاياته ووسائطه» ص 55.

53) محمد مصايف، «جماعة الديوان في النقد»، ص 101.

54) انظر المرجع نفسه، ص 72.

55) المرجع نفسه، ص 82.

56) كتاب «الصناعتين»، ص 217.

57) المرجع نفسه، ص 249.



ثبت بمراجع البحث

نورد ما اعتمدناه في بحثنا هذا من مراجع، على النحو الذي تسلسلت عليه في العمل.

– إبراهيم عبد القادر المازني، «الشعر: غاياته ووسائطه»، تحقيق د. فايز ترحيني، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1915 والطبعة الثانية 1990. (وقد عددنا هذا الكتاب مصدراً لأن عليه مدار بحثنا).

– حازم القرطاجني، «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»، قدمه وحققه محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1986.

– خليل أبو جهجة، «الحداثة الشعرية بين التنظير والإبداع والنقد»، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

– جابر عصفور، «مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي»، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.

– ابن طباطبا، «عيار الشعر»، حققه وعلق عليه د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية. [د ت].

– «هنري مشّونيك»، «نقد الإيقاع، أنتروبولوجية الكلام التاريخية»، منشورات فردياي، باريس، 1982 (بالفرنسية).

– عبدالقاهر الجرجاني، «أسرار البلاغة في علم البيان»، حققه وشرحه وعلق عليه محمد رشيد رضا والشيخ أسامة صلاح الدين منيمنة، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

– عبدالقاهر الجرجاني، «دلائل الإعجاز في علم المعاني» تصحيح محمد عبده محمد محمود التركزي الشنقيطي، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

– أبو هلال العسكري، «كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر»، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1981، والطبعة الثانية، 1984.

– «أمبرتو أكو»، «القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، ترجمة أنطوان أبو زيد.

– محمد محمد يونس على، «وصف اللغة العربية دلالياً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية: دراسة حول المعنى وظلال المعنى»، منشورات جامعة الفاتح، 1993.

- أبو نصر الفارابي، «شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة»، تقديم ولهلم كوتش اليسوعي وستانلو مارو اليسوعي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية (منقحة)، 1971.

- «جون كوهان»، «بنية الكلام الشعري» منشورات فلاماريون، فرنسا، 1966(بالفرنسية - وتوجد له ترجمتان بالعربية).

- محمد مصايف، «جماعة الديوان في النقد» "الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1982.





مراحل تطور اللغة



معتصم زكي السنوي

علم اللغة أو الفلسفة اللغوية، علم حديث نوعاً. ظهر في مطلع القرن التاسع عشر، وكان مظهره في صورة نحو تاريخي مقارن. ووضحت في القرن العشرين خصائص جوهرية للغات الرئيسة التي كانت تستخدمها الحضارات القديمة في العالم القديم وتحدد ما بينها من صلة وقرابة. وبالرغم من ذلك فقد ظل علم اللغة على حاله فترة طويلة. وحوالي سنة 1870م تأثر علم اللغة بنظريات «داروين» [1] والعلوم الطبيعية، وأدخل علماء اللغة - نذكر منهم «شليشر» على علم اللغة، مناهج جديدة قائمة على أن طبيعة التغيرات اللغوية هي نفس طبيعة التغيرات المشاهدة في العالم الطبيعي بل ذهب بعض العلماء إلى أن اللغات تتغير بفعل قوانين عمياء. وأخذ العلماء في الكشف عن القوانين التي تخضع لها لغة الإنسان في تطورها وارتقائها من حيث أصواتها، وقواعد تصريفها، وما إلى ذلك... وكان لزاماً أن يصل العلماء في تتبعهم لأصول اللغات ومراحل ارتقائها إلى تعبير الإنسان الأول ومنشئها، والأسس التي قام عليها التخاطب بالأصوات ذات الدلالات الوضيعة، وذهبوا إلى أن الظواهر اللغوية لا تسير وفقاً لإرادة الأفراد أو المجتمعات أو تبعاً للأهواء والمصادفات وإنما تسير وفقاً لنواميس لا تقل في ثباتها وصرامتها واطرادها وعدم قابليتها للتخلف عن النواميس الخاضعة لها ظواهرالفلك والطبيعة. فقد يكون في استطاعة الفرد أو في استطاعة الجماعة اختراع لفظ أو تركيب، ولكن بمجرد أن يلقى بهذا اللفظ أو بذاك التركيب إلى التداول اللغوي وتتناوله الألسنة يفلت من إرادة مخترعه ويخضع في سيره

وتطوره وحياته لقوانين ثابتة لا يستطيع الفرد ولا الجماعة إلى تعويقها أو تغييرها سبيلاً. وتنتج عن المناهج الجديدة التفريق الواضح بين فقه اللغة - أي دارسة الوثائق المكتوبة ولغتها - وبين علم اللغة الذي يبحث في دارسة اللغة من حيث هي لغة، مكتوبة أو غير مكتوبة. هذه هي النتيجة التي وصل إليها العلماء في أواخر القرن التاسع عشر، والتي دفعت علماء العرب المتخصصين باللغة إلى أبناءالعربية مطبقاً عليها العربية[2]... وفي أوائل القرن العشرين ظهرت بشائر ما ذهب إليه علماء اللغة من المعاصرين من أن اللغة بناء. واستطاع «موريس جرامون» و«أنطوان مييه» و«جوزيف فندريس» أن يثبتوا التغيرات الصوتية وغيرها من التغيرات اللغوية لا يمكن القول بأنها مماثلة للتغيرات التي تحدث في العالم الطبيعي، كما ذهب إليه علماء اللغة خلال القرن التاسع عشر، ولكنها تدل على تفاعل بين الدوافع النفسية الفسيولوجية وبين نظام اللغة الذي يطرأ عليه التغيرات. والتغيرات تحدث في الأفراد في اللاشعوري وعلى هامش الشعور. وقد أرجع «فان جينيكن» هذه الحقائق معتمداً على نتائج بحث «بيير جانيه» في التلقائية النفسية ووضح «مييه» الصفة الاجتماعية للنظام اللغوي، وبين أنها تطابق تعريف «دوركيم» للظاهرة الاجتماعية. فعملية التغير تحدث في الفرد، ثم تعمم في الجماعة «أما علة التغير، فتقع خارج الفرد وتنتمي إلى المحيط الاجتماعي. وتوصل «جول جيبرون» إلى منهج جديد في علم الجغرافية اللغوية، وبين بكل وضوح أن التصور «الدارويني» للغات واللهجات على أنها كائنات يمكن حصرعددها. وأنها تتطور تطور النبات والحيوان، تصور لا أساس له اطلاقاً، فالتطور اللغوي أشد تعقداً من هذا وذلك بسبب التفاعل الدائم بين الاتجاهات الخارجية والداخلية[3] وأدت الآراء الجديدة إلى الاعتقاد بأن الحقيقة الهامة عن اللغة هي أنها تكون نظاماً في عناصره المختلفة يعتمد بعضها على بعض، وبأن هذا النظام لازم لفهم كل من التغير اللغوي، واللغة في ذاتها، والدور الذي تقوم به اللغة في المجتمع. والواقع أن ما يبدو لعقل المتكلم العادي ليس إلا النظام اللغوي، أما فكرة التغيراللغوي فأمر لا يطرأ له على بال

وأظهر «فرديناند دو سوسور» أهمية الفصل بين هاتين النظريتين «بين اللغة من حيث هي نظام مستقر، وبين اللغة من حيث هي تغير لغوي، ثم وضع المناهج الخاصة في دراسة كل من النظريتين، ونبه على ضرورة الفصل بين اللغة باعتبارها لغة وبين الكلام، أي بين النظام اللغوي الذي تشترك فيه جماعة من الجماعات وبين الاستعمال الفعلي الذي يقوم به المتكلم باللغة لهذاالنظام. وذهب إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية وقال: إن اللغة نظام من العلامات التي تتكون من مسموع ومن تصور يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً. وتتصف هذه العلاقة بأنها تحكمية، أي لا باعث طبيعي عليها، ولكنها تكتسب قيمتها عن طريق التقابل. وهو لا ينظر إلى اللغة على أنها جوهر بل على اعتبار صورة وأدت مناهج العلم الطبيعي إلى دراسة نطق الكلام دراسة دقيقة.. لا عن طريق الأذن فحسب، ولكن باستخدام آلات خاصة، وبذلك نشأ علم الأصوات التجريبي[4]. وحاول كثير من العلماء عن هذا الطريق أن يصفوا ويحللوا أكبر عدد ممكن من درجات النطق على اختلافها ودقتها، تلك التي يجدونها في اللغات واللهجات. وذلك دون اعتبار لوظيفتها. وكان (دو سوسور) قد أوضح قبلاً أن أية لغة لا تحتوي إلا على عدد محدود من نماذج الأصوات أو الوحدات الصوتية. وتوصل (تروبتسكوي) بعده الى تعريف دقيق للوحدة الصوتية على أنها أصغر وحدة للصوت تتخذ للتمييز بين المعاني، وحاول أن يحدد طبيعة النظم المختلفة للوحدات الصوتية والعلاقات المتبادلة بينها، وأهمية صفاتها لفهم التغير اللغوي[5]، وبذلك ميز بين علم الأصوات اللغوية، أي علم الوحدات الصوتية وبين نطق الكلام. وكون «هيلمسلف» نظرية دلالية في اللغة على أساس أن اللغة صورة أكثر من كونها مادة. وهو يرمي إلى تعريف اللغة بما يقتضي فيه التناقض، ويكون بسيطاً وشاملاً. ويرى للوصول إلى غايته أن يستخدم منهجاً يستطيع به تحليل أي نص أو كلمات متتابعة ملفوظة طبقاً لهذه المبادئ، على أن تكون نتيجة التحليل تكوين النظام الكامن وراء النص، ووراء أي نص في اللغة المدروسة. ويهدف «هيلمسلف» بهذه العملية الاستدلالية إلى أن يجد منهجاً يمكن تطبيقه

على اللغة عموماً. ووضع النقط الرئيسة للتحليل يحدد بها العلاقات القائمة بين العناصر، ومدى اعتماد بعضها على بعض. وذلك بتقسيم النص إلى مجموعات يأخذ في تضييق دائرتها حتى يصل إلى الوحدات الصغرى فيها. واللغة عنده مجموعة من العلاقات لا تهم الإبانة عنها.. فالقيم اللغوية لا تتأثر بالإبانة عن اللغة في الكلام أو الكتابة أو في الإشارات أو في إشارات الصم والبكم، وإنما هي مسألة حسابية. ولقي «هيلمسلف» معارضة من اللغويين المعنيين بالتغير التاريخي، ومن علماء الأصوات اللغوية. ومن أصحاب نظرية البناء، فعلماء الأصوات اللغويين وأصحاب النظرية القائلة بأن اللغة بناء خالفوه فيما ذهب إليه بأن الجوهر لا أهمية له في اللغة. وعلى المبادئ الرئيسة التي تقوم عليها نظريات علماء الأصوات اللغوية وجماعة «هيلمسلف» تقوم أبحاث كثير من علماء اللغة في العصر الحاضر.. وقامت مدرسة اللغويين الأمريكية وفي مقدمتها «بلومفيلد» و«إدوارد سابير» وقد ميز «بلومفيلد» بين دراسة اللغة من الناحية التاريخية وبين دراستها من حيث هي مستقرة، وكون نظرية بنائية في اللغة قائمة على معرفة واسعة بالحقائق اللغوية. و«بلومفيلد» من أصحاب نظرية السلوك الذين ينكرون كل عملية ذهنية ويذهبون إلى أنه لا يمكن ملاحظة شيء من هذا القبيل ملاحظة موضوعية، ويتجاهلون نتائج البحوث النفسية والطبية الهامة التي ثبتت أمام الاختيار. وهم يتخلصون من المعنى على قدر الإمكان. وهو يرى أن معنى أية صورة من الصور اللغوية هو الحالة التي ينطق بها المتكلم بهذه الصورة. والأثر الذي يحدثه في السامع[6]. وهكذا بدأ «بلومفيلد» من الصورة اللغوية لا من معاني الصور، وكون على أساس مقاييس صورية خالصة، نظاماً كاملاً من الوحدات الصوتية ومن تحولاتها، ومن الصلات العامة والصور النحوية والصرف وأنواع الجمل. وتتبين فائدة هذا المنهج عند دراسته لغة تختلف عن لغة الباحث، وفي دراسة البناء اللغوي. ولكنه لا يصلح حين يطبق على التطور التاريخي، فالتغير اللغوي يبدأ في فرد، أو في طائفة قليلة العدد، ثم يعمم في الجماعة. وهذه التغيرات تتضمن عملية نفسية فسيولوجية

هي عادة ذات طبيعة بسيطة. وأن هذه العملية هي التي تقدم الأساس اللازم لتصنيف التغيرات في الوحدات الصوتية. أما التصنيف الذي يقوم على أساس مقاييس خارجية تماماً، فلا يعدو أن يكون تسجيلاً أجوف للحقائق. وهو لا ينطوي على أي تفسير.

أما «إدوارد سابير»[7] فلم يكن سلوكياً، بل دل على أن الباحث اللغوي يجب أن يعول في بحثه على ما يسمى بالوعي اللغوي، وبين أن بعض العناصر الهامة للنموذج الاجتماعي للسلوك عناصر لاشعورية، وأن الذي يظهر لعقل المتكلم العادي بشكل لاشعوري متفاوت من حيث الدرجة، هو الوحدات الصوتية والنظام الذي تكون أكثر من الاختلافات في نطق الوحدات الصوتية، أي الاختلافات التي ليس لها أهمية وظيفية. واقترح «سابير» تصنيفاً بنائياً عاماً ممتازاً للنظم اللغوية والتي يمكن النظر إليها من حيث درجة تركيب الكلمات ودرجة استكمالها لهيئتها، ومن حيث الارتباط الآلي الذي تتحدد فيه عناصر الكلمات. ثم أكد «سابير» الصفة الاجتماعية للغة دون أن يهون من أهمية العامل الفردي الذي أورد عليه تعليقات قيمة... فعنده أن اللغة هي في الأرجح أعظم قوة من القوى التي تجعل من الفرد كائناً اجتماعياً لا يمكنه بدون اللغة الاتصال الاجتماعي الدال، فضلاً عن أن وجود لغة مشتركة هو رمز قوي للتضامن الاجتماعي بين من يستخدمون اللغة، ولا تقتصر الدلالة النفسية لهذه الحقيقة على ربط لغات خاصة بقوميات، أو بهيئات سياسية أو بجماعات محلية أصغر، بل تتعدى ذلك، وظل «سابير» متشككاً في مدى اعتماد النموذج الاجتماعي على اللغة واعتماد اللغة على النموذج الاجتماعي يقول «إدوارد سابير»: «يأتي يوم تبدو فيه محاولة التمكن من حضارة بدائية دون الاستعانة بلغة بيئتها محاولة غير جدية، مثل جهود المؤرخ العاجز عن أن يفهم الوثائق الأصلية للمدنية التي يصفها» والواقع أن الشعور يزداد يوماً بعد يوم عند دارس المدنية بأهمية اللغة لفهم الحضارة حق الفهم. والنظام اللغوي تعبير عن طريقة جماعة من الجماعات في إدراك نفسها وما يحيط بها، وإن لم

يكن هذا التعبير كاملاً. ومن العسير أن نفهم مدنية من المدنيات كل الفهم ما لم نعرف وسيلتها اللغوية في التعبير. ولا يمكن دراسة الإنسان ما لم ندرس كيفية تعبيره ولو تم التعاون بين العلماء للنهوض بعلم اللغة الذي يعتبر من أضبط الدراسات الإنسانية. لوصلوا إلى نتائج هامة في جميع ميادين الفكر الإنساني(8). نقول ذلك لأنه بالرغم من الجهود التي يقوم بها علماء اللغة في العالم، فعلم اللغة لايزال في أوله ومسائله لاتزال تشغل الأذهان.

الهوامش

1) شارلس دارون: عالم إنكليزي اشتهر بنظريته في علم الأحياء المعروفة بنظرية «التطور» وقد أودعها كتابه «أصل الأنواع» الذي أصدره في عام 1859م. وقد أتبعه بكتاب «أصل الإنسان» وفيه يدعم هذه النظرية - ولد بمدينة (شروزبري عام 1809 وتوفي في عام 1882م).

2) د. نايف خرما - أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة/ سلسلة عالم المعرفة - دولة الكويت - أيلول 1978 - ص 85.

3) د. خليل ياسين/ منطق اللغة - نظرية عامة في التحليل اللغوي/ مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد - العدد (5) 1962 - ص 25.

4) ليست اللغة مجرد أصوات يعبر بها فحسب، بل تمتاز بطائفة من المراكز المخية التي تشرف على مختلف مظاهر اللغة منها (مراكز إصدار الألفاظ، مراكز حفظ الكلمات المسموعة، مركز الكلام، مركز حفظ الأصوات، مركز الكلمات المرئية) وغيرها.

5) م.م. لويس/ اللغة في المجتمع/ ترجمة د. تمام حسان/ دار إحياء الكتب العربية/ بيروت 1959، ص 30.

6) محاضرات «ودن» تأملات في اللغة - تقديم - جومسكي - ترجمة د. مرتضى جواد باقر ود. عبدالجبار محمد علي/ دائرة الشؤون الثقافية/ وزارة الثقافة/ بغداد 1990 - ص 45.

7) قدر «أمييه وكوهين» عدد اللغات الحية في العالم - في كتاب لغات العالم (طبعة ثانية 1952) - بما يتراوح بين 2500 لغة و3500 لغة. وهذا ينطبق مع راي (جراي) في كتابه

أصول اللغة (طبعة ثانية) ومن بين هذه اللغات ما يقتصر التحدث به على عدد قليل من الناس نسبياً في حين أن لغات أخرى يتحدث بها ملايين من الناس.

8) ينصرف اللغويون في العصر الحديث عن البحث في نشأة اللغة الإنسانية وعن البحث في تطوراتها خلال العصور التي نجهل تاريخها، قانعين ببحث تلك التطورات خلال القرون التي رويت لها نصوص لغوية، وتطورت هذه النصوص إلى أن انحدرت إلينا الآن في صورة حديثة. ويعتمدون في بحث مظاهر التطور اللغوي إلى حد كبير على ما أصاب نصوص (السنسكريتية والإغريقية واللاتينية) وغيرها من اللغات التي نعرف أن معظم اللغات (الأوروبية/ الحديثة قد انحدرت منها وهم بصدد تطور البنية في الكلمات يؤكدون لنا أن الاتجاه العام في تطورها يميل نحو (تقصيرها واختصارها) فيقول (جسبرسن) في كتابه ما ترجمته Language its Nature, Development and Origin P. 330. (ليس هناك أدنى شك في أن الاتجاه العام لجميع اللغات هو نحو تقصير الصيغ لكلمات).



عباس محمود العقاد وفكره الإسلامي

محمد الصمدي

الإسلام هو دين الحق، وللحق في كل مجتمع رجاله، ودعاته، وأعلامه، وأن دعاته بالقلم واللسان هو أحسن الناس قولاً. وأسلمهم رأياً: ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين﴾[1]. ومما هو ملاحظ على مر العصور أن الإسلام يزداد صلابة وصموداً كلما تفنن خصومه في الكيد له والنيل منه، ومن آيات صموده في الثلاثينات من القرن الماضي هذه الأبحاث والدراسات الإسلامية التي نقدمها اليوم للكاتب الإسلامي الكبير عباس محمود العقاد.

كان الأستاذ العقاد رحمه الله ذا ثقافة عربية إسلامية أزهرية أصيلة، إلى جانب ثقافته الغربية، خير لسان للعروبة والإسلام بما كتب من كتب ومقالات وأذاع من أحاديث تدفع عن العربية أوهام المبطلين وعن الإسلام شبهات المغرضين.

ثلاثون كتاباً أو تزيد... هي صورة حية لفكر العقاد الإسلامي، وما من شك في أن اطلاع الكاتب على قسط وافر من كتابات الغربيين في التاريخ الإسلامي جعله يتصدى لتصحيح كثير من المفاهيم السيئة فضلاً عن تعريته لكثير من الشبهات والأقاويل التي لا أساس لها من الصحة في تراثنا الإسلامي؛ ولعل أقوى ما اصطنعه العقاد من وسيلة للإقناع في كتبه: الروح الحيادية والاحتكام إلى المنطق، ومعطيات علم المناهج وعلم النفس والمحاكمة العقلية والنهج العقلاني. يقول الأستاذ رجاء النقاش: «... لقد بدأ العقاد الكتابة سنة 1910 تقريباً، وكانت الثقافة العربية حبيسة الكتب الصفراء، وكانت هذه الثقافة بعيدة كل البعدة عن ثقافة

الغرب المعاصر واستطاع العقاد أن يقوم بدور مذهل في ربط الثقافة العربية بالثقافة الغربية، فأدخل المناهج العلمية الحديثة إلينا واستطاع بذلك أن يغير الموقف الفكري عند العرب... استطاع أن يناقش قضايا التاريخ الإسلامي بعقلية رجل متحضر معاصر، وبذلك أصبح حديثه مقبولاً مقروءاً مؤثراً على العقول. كل ذلك بعد أن كان الذين ينظرون إلى التاريخ الإسلامي إما مجموعة من الذين يقدسونه ويقبلونه كما جاء إليهم بلا تمحيص ولا بحث عن البرهان واليقين، وهؤلاء كانوا بدون شك مجموعة من الجامدين الذين يساهمون في تعطيل العقل العربي والوقوف به عند حدود قديمة عتيقة... هذه المجموعة الأولى كان يقف إلى جانبها مجموعة أخرى هي المجموعة التي ترفض التاريخ الإسلامي وتعتبره نوعاً من الجاهلية الحضارية يجب أن ننكرها ونتخلص منها إذا أردنا أن نعيش في القرن العشرين. واستطاع العقاد أن يتخلص من جمود العقلية القديمة، كما استطاع أن يتخلص من الإنكار المطلق عند أصحاب العقلية العصرية المتطرفة، هؤلاء الذين أرادوا أن ننقطع عن الماضي تماماً وننصرف عنه، وبذلك أعاد العقاد - ومعه بعض أبناء جيله اللامعين - ونوعاً من الاتصال بيننا وبين الماضي وهو نوع جديد ذكي أصيل، فهو اتصال يساعد على الاستمرار، واتصال يساعد على التقدم في ميدان الحضارة[2].

والحق أن العقاد قدم الإسلام في صورة مضيئة مشرقة حديثة... فجدد بذلك روح الحضارة الإسلامية، يتجلى ذلك في تناوله تاريخ الإسلام ورجاله حيث قسمه إلى عبقريات وشخصيات ودراسات وأبحاث فإنه بلا شك يقدم مقومات وعناصر لهذه الحضارة الإسلامية محددة، واضحة. يقول الأستاذ أحمد حسن الباقوري: «الأستاذ العقاد مجاهد صادق بعيد النظر غيور على الإسلام والمسلمين غيرة عاملة وليست ثرثارة جامدة كاكثر أنواع الغيرة التي نشهدها في دنيانا الآن...»[3].

يلخص الأستاذ سامح كريم الدوافع التي جعلت العقاد يتحول من

الكتابات النقدية والأدبية والصحفية والسياسية بما فيها من معارك ومساجلات إلى الكتابات الإسلامية. ولعل أول هذه الدوافع: حب الإسلام الذي ورثه العقاد عن والديه وعن البيئة التي كانت تذكره بخلود هذا الدين وعظمة النبي الكريم ورجالاته الأفذاذ. وثاني هذه الدوافع تأثره بالشيخ محمد عبده ومجالس العلم التي كان يحضرها مع والده بأسوان. وثالثها، ازدياد نشاط حركتي التبشير والاستشراق في ثلاثينات القرن العشرين. وكان من أثر هاتين الحركتين وموقفه منهما أن تقدم كغيره من مفكري هذه الفترة إلى مقاومتها بالطريقة المثلى التي يجب أن تقاوم بها. ورابع هذه الدوافع: خلو الميدان من المفكرين الإسلاميين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي وغيرهم ممن استطاعوا الصمود أمام تلك الهجمات الضارية، والدفاع عن الإسلام بالحجة والمنطق.

إن الدارس لمؤلفات العقاد الإسلامية يجد أنها تضم ثلاثة ألوان من الكتابات هي: العبقريات، والشخصيات، والدراسات والأبحاث. وإن لكل من هذه الألوان الثلاثة منهجاً خاصاً. فالبحث فيما تركه العقاد في ميدان العقيدة والدين يقتضي التمييز بين ثلاثة مناهج استخدمها العقاد في تناوله للمادة الإسلامية، فهو حين يكتب العبقريات الإسلامية غيره حين يترجم للشخصيات غيره حين ينشئ الدراسات والأبحاث[4].

والعقاد حين يتحدث عن الإسلام ويكتب فيه يقدمه عن فهم وعقيدة، على أنه نظام كامل يحدد الخطوط لإقامة مجتمع كبير متكامل في مختلف الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وهذه الدراسات والأبحاث الإسلامية يغلب عليها في كتابات العقاد أمران:

1 – الدفاع عن الإسلام ضد أباطيل خصومه.

2 – تقديم الصورة الحقيقية للإسلام[5].

والأمران – كما هو واضح – وجهان لحقيقة واحدة مؤداها أنه حين

يبحث عن الإسلام بمعناه الصحيح، فإنه يدافع ضمناً عن الإسلام ويتصدى في عقلية علمية لرد شبهات المستشرقين والعلمانيين من الشرق والغرب وبهذا المنهج قدم الكاتب الإسلامي الكبير عباس محمود العقاد دراساته وأبحاثه في كتب هي: مطلع النور، وحقائق الإسلام وأباطيل خصومه، وما يقال عن الإسلام، والتفكير فريضة إسلامية، والشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، والديمقراطية والإسلام، والفلسفة القرآنية، والإنسان في القرآن، والإسلام في القرن العشرين، والمرأة في القرآن، والإسلام دعوة عالمية... إلى ذلك غير من الدراسات والأبحاث.

والحق أن أصول هذا المنهج مستمدة من تعاليم الشيخ محمد عبده، فقد مضى العقاد في إثره يؤمن في عمق بأن الإسلام دين عالمي صالح لكل الشعوب، إذ قرر للإنسانية مبادئ لا يمكن صلاحها بغيرها مفوضاً للعقل الإنساني أن يختار ما يلائمه مما يتمشى مع الأطوار الاجتماعية التي تتغير وتتبدل من بلد إلى بلد، ومن عصر إلى عصر، ومن مدينة إلى مدينة، فتلعب النظرية دوراً كبيراً في كل ما كتب العقاد من دراسات وأبحاث إسلامية[6].

وقد عبر العقاد عن ذلك صراحة في تقديمه لكتاب «الفلسفة القرآنية» حيث يقول: «موضوع هذا الكتاب هو صلاح العقيدة الإسلامية لحياة الجماعة البشرية، وأن الجماعات التي تدين بها تستمد منها حاجتها من الدين الذي لا غنى عنه، ثم لا تفوتها منها حاجتها إلى العلم والحضارة...»[7].

ويظهر تأثر كاتبنا بالشيخ محمد عبده في قضية حث الإسلام على التفكير والاحتكام إلى العقل، فقد دعا الشيخ الإمام دعوة واسعة إلى الاحتكام إلى العقل والانتفاع بالعلم في جميع شؤون الحياة. والعقاد يستهل جميع كتبه بشرح هذه النظرية، وخاصة كتابه: «التفكير فريضة إسلامية» فقد ذكر في مقدمته أن من مزايا القرآن الكثيرة: مزية واضحة هي التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة، وأمر التبعة والتكليف،

وبذلك يعم الخطاب في القرآن العقل بكل صوره، وخصائصه، ووظائفه، وفي كتابه: «الإنسان في القرآن» يقرر أن الله أعطى الناس حظوظاً من الحرية والإرادة، وبدونها لا يكون تكليف ولا مسؤولية[8].

ومعلوم أن الشيخ محمد عبده عني طويلاً بالرد على خصوم الإسلام على نحو ما هو معروف في كتابه «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، وعلى هذه الشاكلة ألف العقاد كتابيه «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» و«ما يقال عن الإسلام» حيث خلص إلى القول بأن الإسلام وضع للإنسانية صورة رائعة من الإصلاح الاجتماعي.

1 - أزمة الاعتقاد:

إن اعتقاد الإنسان المعاصر هو الموضوع الذي شغل العقاد كما شغل الكثيرين من فلاسفة العصر فهو يصرح «بأن المشكلة الكبرى في عصرنا الحاضر إنما هي مشكلة العقيدة وأن أزمة الضمير الإنساني في عصرنا هي الأزمة الشاملة التي تنتهي إليها جميع الأزمات، وهكذا يذهب العقاد إلى أن القرن العشرين يشهد دعوة إلى الاعتقاد، وأن أسباب الإنكار للعقائد في القرون الماضية قد فقدت قوتها في هذا القرن، حيث يقول: «وأسباب الإنكار الكبرى منذ القرن السادس عشر أو السابع عشر هي مسألة دوران الأرض، ومسألة القوانين المادية، ومسألة التطور، ومسألة الأديان المقارنة، ومسألة الشر وعلاقتها بالقدرة الإلهية، فهذه المسائل كانت في نشأتها حجة على بطلان العقائد التي واجهتها، ولكنها صارت في القرن العشرين إلى موقف غير موقفها في القرون الماضية»[9].

وفي رأيه أيضاً أن حقائق الوحي وعقائد الإيمان تستمد يقينها واطمئنانها من عطايا العقل وجوده: «العقيدة هي الثقة بالنفس أو بالكون، وليست هذه الثقة مستمدة من طبيعة تركيب الإنسان، ومن كونه متصلاً بهذا الكون الذي هو فيه بصلة الوجود والحياة، فهذه الثقة هي أساس العقيدة»[10].

ولقد تناول العقاد في كتابه «الله» نشأة العقيدة الإلهية بعد رحلته الفلسفية الطويلة حيث انتهى إلى القول بأن «الإيمان ظاهرة طبيعية في هذه الحياة لأن الإنسان غير المؤمن إنسان (غير طبيعي) فيما نحسبه من حيرته واضطرابه ويأسه وانعزاله عن الكون الذي يعيش فيه، وإن الحس والعقل والوعي والبديهة جميعاً تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية، وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة يعقله المؤمن ويدين به الفكر ويتطلبه الطبع السليم...»[11]، كما أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى المعقول «والإسلام فلسفة أصح من الفلسفة لأنه يثبت لله «كمالاً مطلقاً» والكمال المطلق صفة واحدة تنفي كل النقائص الكثيرة التي لا تليق بالله تعالى كالقدرة مثلاً والقدرة تنفي العجز وهكذا... إن الإسلام جاء بأسمى عقيدة في الإله الواحد الأحد صححت فكرة الفلسفة كما صححت فكرة العقائد الدينية»[12].

والحق أن العقاد ما ترك ناحية من نواحي الفكر والمجتمع والضمير إلا بحثها في تأريخه للإسلام ودل على مكانها من الإسلام ومكان الإسلام منها فالإنسان في الإسلام هو شيء آخر غير ما عرفه المناطقة والفلاسفة وعلماء الأجناس... إنه مخلوق مكلف، ومخلوق يرتفع من التراب إلى السماء أوجاً فوق أوج في طريق شاق عسر المرتقى طويل هو طريق النهوض بأمانة التكليف»[13].

والقدرة في الإسلام هو توافق حكيم بين قدرة الله وعدالته، وحرية الإنسان واختياره، والشيطان في الإسلام هو قدرة تمثل الشر بلا مراء، ولكنها قوة لا سلطان لها على ضمير الإنسان ما لم يستسلم لها بدافع الهوى أو بدافع الضعف من مقاومة الإغراء، والعبادات في الإسلام هي تذكير الإنسان بوجوده الروحي، وهي كلها تكليف لضمير الإنسان وحده دون حاجة إلى وساطة كاهن أو قيام هيكل[14]. والمعاملات في الإسلام هي رعاية للمصلحة العليا التي تتقدم فيها مصلحة الكثرة على منفعة القلة ويتقدم فيها حساب الزمن الطويل على حساب الزمن القصير[15].

والأمة في الإسلام هي مصدر السلطة العامة ولا مرجع فيه للمسؤولية العامة غير الأمة[16]. والمرأة في الإسلام لها من الحقوق ما يساوي حقوق الرجل في كل شيء إلا حق القوامة «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» أما المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الكفايات والأعمال فأمر لم يقم عليه دليل من تكوين الفطرة، ولا من تجارب الأمم، ولا من حكم البداهة والمشاهدة[17]. والفقر في الإسلام مشكلة لم يحلها بالزكاة وحدها وإنما حلها بالعمل والسعي في طلب الرزق حيث يتعاون على تدبير وسائلهما ولاة الأمور وطلاب الأعمال...[18].

2 - كيف طرح العقاد قضية التفكير في الإسلام؟

لقد عني العقاد بتتبع مسائل الفكر والعقل والنظر والتدبر في القرآن الذي هو دستور الإسلام والمسلمين يتضح ذلك من خلال كتابه القيم «التفكير فريضة إسلامية» فقد عرض لبيان أهمية العقل ومراتبه على ضوء البحوث النفسية والفلسفية، فهناك العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد، وهذه الأنواع كلها مدعوة لتحقيق الفضيلة والإنسانية في الإنسان... وذلك بنصوص القرآن الكريم التي لا تحتمل الجدال...»[19].

والمنهج القرآني ينقذ الإنسان من الحيرة والتخبط في متاهات الضلال، وليس أصح له من عقيدة القرآن الذي يضع الإنسان في القرن العشرين كما يضعه قبل أربعة عشر قرناً لأنه نزل من لدن حكيم خبير بعباده وشؤون خلقه، عالم بما يصلحهم في دنياهم وآخرتهم. إن المنهج القرآني أوكل إلى الإنسان مهمة التغيير والبناء، وكلفه بتحقيق الخلافة الإلهية على الأرض واستغلال خيراتها للسير قدماً في ركب الحضارة، لقد

كتب الأستاذ عباس محمود العقاد كتاباً كاملاً في هذا المجال سماه «الإنسان في القرآن» وهو بحث قيم واف يجيبنا عن السؤال الآتي: أين يضع القرآن الكريم الإنسان في هذا العصر الذي تعددت فيه النظريات والآراء والمذاهب...؟ يتساءل العقاد: ما مكان الإنسان من الكون كله...؟ ما مكانه بين أبناء نوعه البشري؟ وما مكانه بين كل جماعة من هذا النوع الواحد، أو هذا النوع الذي يتألف من جملة أنواع يضمها عنوان الإنسان؟...[20].

وتحت عنوان: «المخلوق المسؤول» يقرر العقاد أن القرآن ارتفع بالإنسان من عبادة المخلوقات إلى عبادة خالق المخلوقات، فالمخلوق الأول الذي يحمل هذا الدين هو صفوة جميع الصفات التي ذكرها القرآن عن الإنسان حيث إن آيات القرآن وصفته وهو في الذروة من الكمال كما وصفته وهو في الدرك الأسفل من الحطة، ولا عجب لأن الله سبحانه وتعالى وهبه استعداداً وفطرة علّه يستطيع به أن يرقى إلى أعلى مراتب الكمال أو أن ينزل إلى أسفل درجة من النقص[21].

لذا يرى العقاد أن الجميع بين النقيضين في الإنسان إنما ينصرف إلى وصف واحد هو وصف «الاستعداد» الذي يجعله أهلاً للترقي إلى أحسن تقويم، وأهلاً للتدهور إلى أسفل سافلين، لأن ذلك هو الموافق لسائر معاني القرآن الواردة بهذا الصدد مثل ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين﴾.

كما تطرق العقاد إلى بعض فضائل رسالة القرآن على ما سبقها من الرسالات خلاصة ذلك «إن هذه الرسالة تخاطب العقل وتحثه على التفكير» كما مر ﴿إن في خلق السموات والأرض... الآيات﴾ إلى قوله ﴿لقوم يعقلون﴾ إذ لم يعرف قط في تاريخ البشرية مثلها حيث ميزت الإنسان بخاصية التكليف وإعداده لخطاب العقل وبينات من الإقناع... وبهذا العقل تسير الحياة على قواعد وبينات من الهدى والفرقان لا يحيد عن ذلك إلا هالك[22].

وهكذا استطاع العقاد أن يبين دور الإنسان في حركة التاريخ، كما استطاع أن يقدم لنا صياغة جديدة للإنسان المسلم من خلال دراسته الواعية للقرآن الكريم وحياة الرسول ﷺ. والواقع أن الكاتب الكبير استطاع بأبحاثه ودراساته الإسلامية أن يثري فكرنا وتراثنا الإسلامي بجملة من الأبحاث والنظريات والآراء طالما تعطش لها النشء الجديد لمواصلة بنائه الحضاري تجاه الفلسفات الحديثة فجازاه الله عن الإسلام والمسلمين أحسن الجزاء.



الهوامش

1) سورة فصلت 33.

2) مقال للأستاذ رجاء النقاش بعنوان: «العقاد»، نشر مجلة الآداب، عدد إبريل 1964.

3) سامح كريم، إسلاميات، ص 109، دار القلم، بيروت. ط 2، 1977.

4) سامح كريم، «إسلاميات»، ص 100.

5) نفسه، ص 135.

6) سامح كريم، «إسلاميات العقاد»، ص 135.

7) العقاد، «الفلسفة القرآنية»، ص 19.

8) العقاد، «الإنسان في القرآن» ضمن موسوعة العقاد الإسلامية، الجزء 4، ص 231.

9) العقاد، «عقائد المفكرين في القرن العشرين»، ص 2.

10) العقاد، «موسوعة العقاد الإسلامية»، كتاب الله: المجلد الأول، ص 31.

11) العقاد، «كتاب الله ضمن الموسوعة الإسلامية»، ج 1، ص 316.

12) العقاد، «كتاب الله»، ص 178.

13) انظر «موسوعة العقاد الإسلامي»، 225/4.

14) نفس المصدر السابق، 116/5.

15) ن. م. س. 127/5.

16) موسوعة العقاد الإسلامية، 159/5.

17) نفس المرجع السابق، 397/4-398.

18) نفس المرجع السابق، 203/5.

19) موسوعة العقاد الإسلامية، 834/5-840.

20) موسوعة العقاد الإسلامية، 219/4.

21) موسوعة العقاد الإسلامية، 225/4.

22) العقاد، الموسوعة، 228/4.





ولادة بنت المستكفي
الأميرة الشاعرة



سعد بو فلاقة

1) حياتها وندوتها الأدبية:

هي أديبة، شاعرة، ظريفة، أميرة، من البيت الأموي بالغرب الإسلامي، وتتصل سلسلة أجدادها بعبدالرحمن الداخل، من بني عبدالملك بن مروان، وهي ابنة الخليفة محمد بن عبدالرحمن الناصري، الملقب بالمستكفي، وقد تولى الخلافة سنة 414هـ «وكانت دولته سبعة عشر شهراً صعاباً نكدات، سوداً مشومات، أرسله الله تعالى على أهل قرطبة محنة وبلية، إذ كان منذ عرف غفلاً عطلاً منقطعاً إلى البطالة، مجبولاً على الجهالة، عاطلاً من كل خلة تدل على فضيلة...»[1].

ويتفق ابن عذاري مع ابن بسام في وصف المستكفي خلقياً. ويضيف في وصفه الخارجي فيقول هو: «ربعة، أشقر، أزرق، أشم، مدور الوجه واللحية، ضخم الوجه والجسم، كبير البطن، صاحب أكل وشرب وجماع وتخالف»[2]. وكان تزوج من أمة مسيحية حبشية خبيثة، هي بنت سكرى المورورية وكانت شريرة استبدت بالمستكفي، ولعلها أم ولّادة[3]، فنشأت على سنة أمها في سهولة الحجاب، وورثت عنها بشرتها البيضاء وشعرها الأصهب، وعينيها الزرقاوين وجمال قوامها[4].

ولم تدم سلطة أبيها في الحكم، فبعد سبعة عشر شهراً من ولايته، ثار عليه أهل قرطبة، ففر مستخفياً بين امرأتين إلى مدينة أقليج مع بعض رجاله، فاتهموه بمال فاغتالوه وقتلوه[5].

ولما خلع المستكفي ثم قتل (416هـ) كانت ولادة في شرخ شبابها،

وذروة شهرتها، وقد شهرت مصرع آبائها، وانهيار دولتهم، وتربع أمراء الطوائف في آرائكهم[6]، وقد بخلت علينا المصادر التي أرخت لحياتها بذكر السنة التي ولدت فيها شاعرتنا، وذكرت السنة التي توفيت فيها، وقد اتفق كل من ابن بشكوال في الصلة والضبي في بغية الملتمس[7]، على أنها توفيت، يوم الأربعاء، لليلتين خلتا من صفر سنة 484هـ. وقد قاربت المائة[8]، فيكون مولدها قريباً من سنة 386هـ.

وكانت ولادة قد أخذت قسطاً وافراً من التعليم قبل وفاة أبيها حيث أحضر لها العلماء والمثقفين، وحدب على تربيتها، لكنها ورثت عنه وعن أمها الشريرة ميلها إلى المرح والتحرر من قيود المجتمع والجرأة على الفساد.

وهكذا تحررت من الأصفاد الاجتماعية بعد موت أبيها، فسفرت عن وجهها[9]، وفتحت أبواب قصرها للأدباء والشعراء ورجال الفكر فصار (صالوناً) أدبياً يتهافت عليه الشعراء والكتاب (فكان مجلسها بقرطبة منتدى لأحرار المصر، وفناؤها ملعباً لجياد النظم والنثر، يعشو أهل الأدب إلى ضوء غرتها، ويتهالك أفراد الشعراء والكتاب على حلاوة عشرتها، إلى سهولة حجابها، وكثرة منتابها، تخلط ذلك بعلو نصاب، وكرم أنساب، وطهارة أثواب»[10].

وهكذا كان منتدى ولادة، تجمع فيه بين الجمال والأدب والذوق، وأنيق الشعر، ورفيع الغناء، وحسن المعشر، ورواء الحديث، وحلاوة الرد، وحرارة النكتة، حتى صح أن تعد من كبيرات ربات المجالس الأدبية، أو «الصالونات» في الأدب العربي[11]، بل في الأدب العالمي، فسبقت به أديبات فرنسا بعدة قرون، فولادة فتحت صالونها الأدبي في قرطبة في القرن الحادي عشر الميلادي، بينما عرفت فرنسا هذه الصالونات لأول مرة في القرن السابع عشر، وكثرت في القرن الثامن عشر.

وكان صالون «أوتيل دبي رامبوييه» أقدم صالون أدبي عرفته فرنسا وأوروبا بأكملها وكانت صاحبة الصالون كاترين دبي فيفون، مركيزة

رامبوييه (1588-1665) والتي فتحت صالونها الأدبي سنة 1608م[12] تشبه ولادة، فهي فتاة جميلة مصقولة التربية من أم رومانية وأب فرنسي، ثم كثرت الصالونات الأدبية في فرنسا فكان صالون «مادام ريكاميه» في بداية القرن التاسع عشر، وصالون الروائية الفرنسية «جورج ساند» التي جاءت إلى باريس عام 1831، وصالون مادام دي ستال، وكذلك صالون الأدبية مي زيادة (1886-1914) في أدبنا العربي الحديث[13].

ومهما يكن من أمر فقد استطاعت شاعرتنا أن تفتن شعراء عصرها بجمالها وسحرها وذكائها وحلاوة عشرتها، فاجتمع في ندوتها من معاصريها شعراء وأدباء ووزراء من الرجال والنساء، وكانت تستقبل الجميع ببشاشة ولطف. فيجعب بها الرواد، ويتمنى كل واحد منهم أن تكون له وحده، وقد أشارت إلى ذلك حين قالت:

إنِّي وإنْ نَظَرَ الأنامُ لِبَهْجَتِي ... كَظِبَاءِ مَكَّةَ صَيْدُهُنَّ حَرَامُ
يُحْسَبْنَ مِنْ لِينِ الكَلامِ فَوَاحِشاً ... ويَصُدُّهُنَّ عَنِ الخَنَا الإِسْلامُ[14]

فرد عليها أحد روادها يقول بشار:

لاَ يُؤْنِسَنَّكَ مِنْ مُخَدَّرَةٍ ... قَوْلٌ تُغَلِّظُهُ، وإنْ جَرَحَا
عُسْرُ النِّسَاءِ إلَى مُيَاسَرَةٍ ... والصَّعْبُ يُرْكَبُ بَعْدَمَا جَمَحَا[15]

فقالت له إلا من ولادة، وفي صالونها كانت تدور مناقشات في مسائل الحب والاعيبه على غرار ما جرى في فرنسا في القرن السابع عشر والثامن عشر، لقد قال لولادة أحد رواد الصالون مداعباً: نظراتك تدمي قلوبنا، ونظراتنا تدمي وجنتيك، جرح لجرح، فابلي بينهما، أيهما يستحق جزاء جرح البعاد؟

فأجابت ولادة: الذي يستحقها في نظري، يا سيدي، هو جرح الوجنتين لأنه لا سبيل إلى إنكاره، أما أنت، فلا تبدي إلا ادعاء فارغاً بما تقول، إذ أين الجرح الذي تتكلم عنه؟ أين الشهود؟[16].

وكان الشاعر ابن زيدون من رواد هذا الصالون، وعلى رواده، يقرأ شعره. فأعجبت ولادة بشعره، وفصاحته، ووسامته، وطموحه، وأعجب هو الآخر بسحرها وخفة روحها، وظرفها وأدبها، وأنوثتها الصارخة، فانبعث في كل منهما ميل قوي نحو الآخر تدرج إلى حب عنيف، وقد اتفقا في ميولهما، إذ كانا شابين، سريين، جميلين، شاعرين[17] وكلاهما كان مفتوناً بالموسيقى والغناء، ميالاً إلى معاقرة الشراب وكلاهما من صفوة الطبقة الراقية، وسنهما متقاربة، وكلاهما عزب[18].

ولقد وصف لنا ابن زيدون لقاءه الأول بولادة فقال: «كنت في أيام الشباب، وغمرة التصاب، هائماً بغادة، تدعى ولادة، فلما قدر اللقاء، وساعد القضاء...» إلى أن يقول: «وبتنا بليلة نجني أقحوان الثغور، ونقطف زمان الصدور...»[19].

ولم تدم سعادة العاشقين، وكأن القدر حسدهما فبعث لابن زيدون منافسين يقاسمونه حب ولادة، هم: أبو عبدالله بن القلاس، وأبو عامر بن عبدوس، والأصبحي، وقد نجح الشاعر في إبعاد منافسه الأول بعد أن هجاه بقصيدة لاذعة - جعلته يؤثر السلامة - يقول فيها:

أَعِدْ نَظَراً، فَإِنَّ البَغْيَ مِمَّا لَمْ يَزَلْ يَصْرَعْ ولا تُطِعِ التي تَغْوِيكَ فَهِيَ لِبَغْيِهِمْ أَطْوَعْ
فَإِنْ قُصَارَكَ الدُّهْلِيزُ حِينَ سِوَاكَ في المَضْجَعْ[20]

واستطاعت ولادة أن تبعد الأصبحي بعد أن هجته مؤلما[21]، وبقي ابن عبدوس، الملقب بالفار يزاحم ابن زيدون في حب ولادة حتى أدركته المنية[22]، ولم يكن ابن عبدوس في مستوى ابن زيدون أدباً، وظرفاً، وثقافة وجمالاً إلا أنه كان يفوقه دهاء[23]، وكان معتزاً بنفسه يحاول تغطية جهله بما له[24]، وكانت ولادة كثيرة العبث به أول الأمر، فمرت يوماً على داره، وهو جالس أمام الدار، ويقربه بركة متولدة من كثرة الأمطار والأقذار،

وحوله جماعة من أصحابه، فلما رآها نشر كمية، ونظر في عطفيه، فقالت له: أبا عامر:

أَنْتَ الخَصِيبُ وَهَذهُ مِصرُ فَتَدَفَّقَا فكِلاكُما بَحْرُ[25]

فتركته لا يحير حرفاً، ولا يرد طرفاً.

وهذا البيت لأبي نواس نقلته هذا النقل الجميل من المدح إلى الهجاء في موقف الاستخفاف بابن عبدوس الذي كان كثير الإلحاح على ولادة، يريد التفرد بها، وخداعها فكانت هي تهرب من خلوته، فيتندر به ابن زيدون كقوله:

وغَرَّكَ مِنْ عَهْدِ ولادة سَرابٌ تَراءَى وبَرْقٌ وَمَضْ
هِيَ الماءُ يَأْبَى عَلَى قَابِضٍ وَيَمنَعُ زُبْدته مَنْ مَخَضْ[26]

وبلغ ابن زيدون أن ابن عبدوس أرسل إلى ولادة امرأة تستميلها إليه، وتذكر لها محاسنه ومناقبه، وترغبها في التفرد به، فكتب رسالته التهكمية البديعة على لسان ولادة، وأرسلها إليه عقب رجوع المرأة مباشرة، فنالت من ابن عبدوس كل منال، وأمسك عن التعرض لولادة إلى أن سجن الشاعر[27]، فوصفه فيها بالحمق والجهل، والغباوة والفحش، وجفاء الطبع، وثقل السمع، والعمى، والبله، والبشاعة، ونتانة الأنفاس، وكثرة المعايب، فمن قوله فيها:

«أما بعد أيها المُصاب بعقله، المورّط بجهله، البيِّن سقَطُه[28]، الفاحش غلطه، العاثر في ذيل اغتراره، الأعمى على شمس نهاره، الساقط سقوط الذُباب على الشَّراب، المُتهافت تهافت الفراش في الشهاب[29]، فإن العجب أكذب، ومعرفة المرء نفسه أصوَب، وإنك راسلْتَني مستهدياً، من صلتي، ما صَفَرت منه أيدي أمثالك، متصدياً يا مِنْ خلْتي[30] لما قُرِعَت دونه أُنوف أشكالك،، مرسِلاً خليلتك مُرادة، مستعْمِلاً عشيقتك قوَّادة، كاذباً نفسك ستنزل عنها إلي، وتخلف بعدَها علي:

وَلَسْتَ بِأَوَّلِ ذِي هِمَّةٍ دَعَتْهُ لِمَا لَيْسَ بِالنَّائِلِ[31]

ولا شك أنها قلّتك إذ لم تضنّ بك، وملّتك إذ لم تغر عليك، فإنها أعذرت في السّفارة لك، وما قصّرت في النيابة عنك، زاعمة أن المروءة لفظٌ أنت معناه، والإنسانية اسمٌ أنت جسمهُ وهُيُولاه[32]، قاطعة أنّك انفردت بالجمال، واستأثرتَ بالكمال، واستعْلَيْت في مراتب الجَلال، واستوْلَيت على محاسن الخِلال، حتى خيّلت أنّ – يُوسُف عليه السلام – حاسَنَك[33]، فغضَضْتَ منه، وأنّ امرأة العزيز[34]، رأتك فسلَت عنه، وأنّ قارون[35]، أصاب بعض ما كنزت، والنّطف[36]، عثر على فضْل ما ركَزْتَ وكِسْرَى[37] حمل غاشيتك، وقيصر[38] رعى ماشيتك، والإسكندر[39]، قتل داراً في طاعتك، وأَرْدَشِير[40]، جاهد ملوك الطوائف لخروجهم عن جماعتك. إلخ...»[41].

هذه صفات ابن عبدوس كما جاءت في رسالة ابن زيدون، وقد يكون الشاعر مبالغاً فيها، إلا أنه لابد أن يكون لها صلة بالحقيقة، وكان ابن عبدوس إلى ذلك كبير السن متزوجاً.

ويبدو أن ولادة في أول الأمر أرادت أن تثير غيرة ابن زيدون، مظهرة الحب لصديقه القديم، بعد أن لمست منه ازدراء أو خيانة، مالبثت أن ركنت إلى ابن عبدوس الذي كان يعدها بالمال، ويساعدها في تدبير شؤونها الخاصة[42].

ولم تلبث علاقة ابن زيدون بولادة أن اشتهرت وطار صيتها على كل لسان ولم يكن ذلك في قرطبة فحسب، بل في أسبانيا كلها، ولم يعد الشاعر بعد ذلك في حاجة إلى التستر مثل ما كان من قبل، فقال:

يَا مَ غَدَوْتَ بِهِ – فِي النَّاسِ – مُشْتَهِراً قَلْبِي عَلَيْكَ يُقَاسِي الهَمَّ والفِكَرَا

إنْ غِبْتِ لَمْ أَلْقَ إنْسَاناً يُؤنِّسُنِي وإنْ حَضَرْتِ فَكُلُّ الناس قَدْ حَضَرَا[43]

ولا شك أنها قلّتك إذ لم تضنّ بك، وملّتك إذ لم تغر عليك، فإنها

لكن ولادة كرهت منه هذا الإعلان، وضاقت من أن تلوك ألسنة الناس خبرها مع ابن زيدون، ووجد الحساد الفرصة سانحة للدس والسعاية، فأوغروا صدر ولادة على الشاعر، فكتب إليها يعتذر:

وَاللَّهِ مَا سَاءَنِي أَنِّي خَفِيتُ ضَنًى ... بل سَاءَنِي أَنَّ سِرِّي بِالضَّنَى عَلَنُ

لَوْ كَانَ أمرِي فِي كَتْمِ الهَوَى بِيَدِي ... ما كَانَ يَعْلَم مَا فِي قَلْبِي البَدَنُ[44]

ومادام ابن زيدون لم يستطع كتمان سرها، فقد انسحبت من الحياة الاجتماعية، ثم أن بني جهور ضاقوا ذرعاً بندوتها الأدبية[45]، ولعلهم كانوا يخافون أن يتأثر الشعب بكلامها وأن تجعل من ندوتها مكاناً للتآمر متعللة بإجراع الملك إلى أسرتها[46]، ويبدو أن ولادة كانت تخفي فعلاً وراء تأسيسها لندوتها الأدبية في قرطبة أفكاراً سياسية، ولذلك أصبحت تتحرج من تشهير ابن زيدون بها - وكانت من قبل لا تكترث لما يخدش شرفها، وهي التي كانت تقول له: (ترقب إذا جن الظلام زيارتي... إلخ). «إذ كيف يركن الشعب لفتاة لا هم لها سوى تلبية دواعي قلبها، وإرواء شهواتها وعواطفها»[47].

2) صفاتها وأخلاقها:

أما صفاتها وأخلاقها، فالمصادر القديمة حافلة بوصف جمالها وعفافها، وأقرب مصدرين إلى عصر ولادة بعد جذوة المقتبس هما كتاب الذخيرة لابن بسام، وكتاب قلائد العقيان للفتح بن خاقان، فصاحب الذخيرة الذي بدأ صاحبه بتحريره وهو بقرطبة سنة 493هـ، وانتهى منه في حدود سنة 503هـ يقول في كلامه عن ولادة: «... وكانت في نساء أهل زمانها، واحدة أقرانها، حضور شاهد، وحرارة أوابد، وحسن منظر ومخبر، وحلاوة مورد ومصدر... يعشو أهل الأدب إلى ضوء غرتها، ويتهالك الشعراء والكتاب على حلاوة عشرتها، إلى سهولة حجابها، وكثرة منتابها،

تخلط ذلك بعلو نصاب، وكرم أنساب، وطهارة أثواب على أنها ـ سمح الله لها، وتغمد زللها – أطرحت التحصيل، وأوجدت إلي القول فيها السبيل بقلة مبالاتها، ومجاهرتها بلذاتها»[49].

ونلاحظ تناقضاً واضحاً عند ابن بسام حين يقول: «إنها كانت تتمتع بطهارة أثواب» ثم يشير بعد ذلك إلي تبذلها واستهتارها بقوله: سإنها أطرحت التحصيل، وأوجدت إلى القول فيها السبيل، بقلة مبالاتها، ومجاهرتها بلذاتها»، وتحرر ولادة واقع قد أكده أبو عبدالله بن مكي[50] شيخ ابن بشكوال، فيما بعد حين قال: «لم يكن لها تصاون يطابق شرفها»[51]، وهو حكم أخلاقي يرجع إلى التقييم العام المتناقش بين الناس[52] ، وما نجده وما نجده من لطف عند بعض المؤرخين في وصف ولادة (بطهارة الأثواب) كما عند ابن بسام – يعود إلى طيبتهم وأخلاقهم وطهارة أقلامهم، وإلا كيف نفسر تعفف ابن بسام من ذكر شعرها لأن أكثره هجاء[53]، والحقيقة أن ولادة لم تكن متصاونة ولا متعففة بل كانت مستهترة ومتحررة إلى أقصى الحدود، ولذلك فهي لم تتزوج لأن الزواج سيكون على حساب حريتها، ولم تعر اهتماماً لعشاقها كابن زيدون وابن عبدوس[54] ولم تكن تلتزم التقية في اقتراف الملذات، فكانت تجاهر بلذاتها، وتنقاد وراء نزواتها، غير مبالية لما يخدش شرفها وكرامتها، فمن جملة أخبارها أنها كتبت بالذهب على عاتقها لأيمن:

أَنَا واللّهِ أَصْلُحُ لِلْمَعَالِي   وأَمْشِي مِشْيَتي وأَتِيهُ تِيهَا
.... [55]

فبالرغم من هذه الإباحية المتناهية إلا أننا نجد بعض المؤرخين يصفونها بالصيانة والعفاف ففي تمام المتون يقول الصفدي عن ولادة «وكانت مشهورة بالصيانة والعفاف»[56]، ثم يورد البيتين السابقين مباشرة وكأنه يستشهد بهما على صيانتها وعفافها؟؟؟ أما المقري في النفح فيعلق علي البيتين بقوله: «وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانة والعفاف»[57]،

ونعتقد أن هؤلاء المؤرخين المتأخرين نقلوا عن المصادر القريبة من عصور ولادة كالذخيرة والقلائل والصلة ولذا فهم يكررون ما قاله ابن بسام عن ولادة، حين وصفها (بطهارة الأثواب) دون أن يتفطنوا إلى التناقض الموجود في كلامه عنها، وهذا كان المؤرخون ينقلون دون تمحيص أو تدقيق، فولادة ثارت على التقاليد والعادات الاجتماعية، وأرادت أن تبقى لها حريتها، تتصرف بها بقطع النظر عن المجتمع وما يفرضه عليها من قيود كانثى[58]، وأخبارها مع ابن زيدون طويلة، يفوت إحصاؤها، ويشق استقصاؤها كما يقول ابن بسام[59]، ابن بسام الذي وصف لنا على لسان ابن زيدون أول لقاء له مع ولادة في مقطوعة نثرية، فقال ابن زيدون: «كنت في أيام الشباب، وغمرة التصاب هائماً بغادة، تدعى ولادة، فلما قدر اللقاء، وساعد القضاء كتبت إلي: ترقّب إذا جنّ الظلام زيارتي فإني رأيتُ اللّيل أكتَم للسِّر وبي منك ما لو كان بالبدْر ما بدا وبالليل ما أدْجى وبالنَّجْم لم يَسْر فلما طوى النهارُ كافورَه، ونشر الليلُ عبيره... ملْنا إلى روْض مدبّج، وظلٍّ سَجْسج» إلى أن يقول: «وبتنا بليلة ....»[60].

في هذه القطعة النثرية يصف ابن زيدون لقاءه بولادة تحت جناح الليل، حيث قضى معها ليلة مزهرة عذبة يتبادلان القبلات، هذه القطعة التي أوردها ابن بسام الذي وصف ولادة (بطهارة الأثواب)، وكما يبدو من النص أن ولادة هي التي طلبت من ابن زيدون أن يترقب زيارتها (ترقب إذا جن الظلام زيارتي) ومع ذلك تصفها المصادر بأنها كانت «ذات خلق جميل»[61].

غير أن الدكتور محمود صبح يعتقد أن ما رواه ابن بسام على لسان ابن زيدون عن لقائه الأول بولادة هو من وضعه وانتحاله[62] ويشير إلي التناقض الموجود في النص إذ يقول ابن زيدون: «... فملْنا إلى روض مدبّج، وظلٌ سجسج...» فيرى الدكتور محمود صبح أن «هذا حصيلة سجْع ابن بسام ونتيجة تأليفه وتركيبه وإلا فما هذا الظل السجسجع في الليل[63]، لأنه كان قال: «فلمَّا طوى كافُورَهُ ونَشَر الليْلُ عَبيرَهُ...». ثم يخلص إلي أن

هذه القصة قد حبكت وحيكت حتى تربط حوادث وأبيات شعر متفرقة[64]، ونحن نتفق مع الدكتور بأن القطعة مسجوعة، ونسجها بعيد عن أسلوب ابن زيدون[65]، وأن السجع جر صاحبها إلى التناقض أحياناً، لكننا نختلف مع الدكتور في اتهامه ابن بسام بتأليف القطعة وروايتها على لسان ابن زيدون، لأن في القطعة فحشاً وإباحية سافرة لا تتفق مع طيبة ابن بسام التي منعته من أن يورد شعر ولادة في الذخيرة لأن أكثره هجاء[66]، فكيف إذن تسمح له نفسه بأن يضع القصة بمعجمها البذيء، ويرويها على لسان ابن زيدون؟ إنما غير مستبعد أن يكون شخص آخر نسج القصة ووضعها في الذخيرة.

ومهما يكن من أمرو فسواء ألف القصة ابن زيدون، أم نسجها شخص آخر على لسانه، فإن للقصة جذوراً لأن ولادة ليست تلك المرأة العفيفة الحصان التي تتصون[67]، وشعرها الإباحي الذي يمتاز بالفظاظة والخشونة والبذاءة دليل على استهتارها بالقيم، ولعل شعرها أحسن من سلوكها الغريب الأطوار والشاذ[68]، سلوكها الذي حار فيه معاصروها، فوصفوها بالتصون والعفاف، ثم نعتوها «بقلة مبالاتها ومجاهرتها بلذاتها» كما حار فيها المستشرقون فرموها بالجنسية المثلية[69]، وهي ميل المرأة إلى بنات جنسها، وميل الرجل إلى أبناء جنسه[70]، واتهموها بمهجة بنت التياني القرطبية، ومصدر هؤلاء المغرب لابن سعيد الذي أقر تعلق ولادة بمهجة حين قال: «... وكانت من أجمل نساء زمانها، وأخفهن روحاً، فعلقت بها ولادة، ولزمت تأديبها»[71]، ونفس الخبر نجده عند المقري[72]، ويؤكد هذه العلاقة المستشرق الفرنسي «هنري بيرس» عندما يقول: إن العلاقة التي كانت ربط ولادة بمهجة والتي ليس فيها شك، تلك العلاقة تبين بأنها كانت تسخر من التقاليد... ثم يصفها بالمسترجلة[73]، ونفس الاتهام نجده عند المستشرق الإسباني «غرسيا غومس» حين يقول: «ولكنها كانت امرأة مسترجلة»[74]، ويحدثنا عنها نيكل فيقول: إن نزواتها لا تكاد تختلف عن النزوات التحررية بين النساء الجامعيات، ونجوم المسرح والخيالة في

العصر الحديث، ويشبهها بجورج صائد في مغامراتها العاطفية[75]، كما شبهها المستشرقون بالشاعرة الإغريقية (سافو)... ويطلق على النساء المصابات بداء الجنسية المثلية اسم (Les Biennes) باللغة الفرنسية وتطلق كلمات مشابهة لها في اللغات الأخرى[76]، ونطلق باللغة العربية على هؤلاء الشاذات اسم «السحاقيات».

ويدفع هذه التهمة عن ولادة علي عبدالعظيم عندما يقول: إن مهجة هجت ولادة واتهمتها بالجنسية المغايرة... ثم إن صلاتها بابن زيدون تقطع بأنوثتها الطبيعية[77]، ونحن نرى أن هذا التعليل غير مقنع لدفع هذا الاتهام عن ولادة، فمهجة عندما هجتها واتهمتها بالجنسية المغايرة «ولادةُ قَدْ صِرْتِ ولَّادةً مِن غَيْرِ بَعْلٍ...» لا يعني أنها صارت ولادة فعلاً، فمهجة هذه كانت شاعرة ماجنة، خالية من كل لياقة وحياء كصديقتها ولادة، وهذا البيت كان نتيجة لتبادل الأقوال القذرة بين الشاعرتين المسترجلتين[78]، أما عن صلاتها بابن زيدون فبالعكس تؤكد التهمة أكثر مما تنفيها، فعلاقتها به لم تكن خالصة من الشوائب، ولم تدم إلا مدة قصيرة[79] ثم هجته هجاء فاحشاً وانصرفت عنه، ورغم كثرة المعجبين بها فلم تتزوج قط، وماتت عزباء، ويبدو أن ولادة بعد أن أخفقت في تجربتها الأولى مع الرجال مالت إلى صديقتها مهجة، فتولدت بينهما صحبة جنسية، ولكن إلى حين وانصرفت عنها مهجة بعد أن هجتها.

ويمكننا أن نوجه اتهاماً اخر لولادة، نتيجة لبعض تصرفاتها وهو أنها مصابة بالسادية... وهي مصطلح حديث في علم النفس، يتعلق باللذة الجنسية التي يجدها الإنسان في الانحراف الجنسي الذي يصطبغ بالقوة والإضرار بمن يعشقه[80] فيوقع به آلاماً مبرحة ويعامله معاملة فظة، وسمي كذلك نسبة إلى الكونت دوساد (1740-1814) الذي عاش في القرن الثامن عشر، وهو أول من وصف هذا الشذوذ ببذاءة[81]، ويتأصل هذا الداء في المرأة منذ الطفولة عندما تشعر أن بعض أعضائها تنقص عن الطفل، فتحس بغيرة وحسد يسمى حسد (الذكورة) ويستمر معها هذا

الحسد ينمو ويتطور حتى يصبح سادية، وقد يكون هذا الداء وراثياً بسبب فساد النطفة الناتج عن تعاطي الخمر، ونحن نعلم أن والد ولادة - المستكفي - كان مدمناً على الخمر، وأن أمها كانت مسيحية لا يحرم دينها الخمر، ومادام للوراثة أثرها المحتوم، فلا عجب أنترث ولادة عن أبويها هذا المرض الخطير الذي من سماته أن تفتش المرأة في حياتها السادية عن السيطرة فتنصب شراكها للرجال حتى إذا وقعوا في هواها صدت عنهم وأذاقتهم أنواع العذاب، وصنوف الحرمان، وهي عندما تؤذيهم تتمتع برؤيتهم وهم يتألمون، وقد فعلت ولادة هذا مع ابن زيدون وابن عبدوس والأصبحي وغيرهم، وذلك ما يبين بوضوح النزعة السادية عندها، ومن سمات السادية حب التلويث، وقد لوثت ولادة سمعة ابن عبدوس، فكانت تعبث به وتسخر منه في أحايين كثيرة، وقد أشرنا إلى ذلك، ولوثت سمعة ابن زيدون وغلامه علي بهجائها الفاحش لهما، وسنعرض له بعد قليل، وكذلك فعلت مع الأصبحي وابنه...

وهكذا كانت ولادة تلوث سمعة عشاقها، فتؤلمهم وتعذبهم نتيجة ذلك لتحصل على السعادة التي ينشدها الساديون والتي لا يجدونها إلا في التنكيل وإلحاق ضروب الأذى بمن يحبون، والمرأة السادية لا تدوم علاقتها إلا برجل ذي شذوذ جنسي معاكس لشذوذها يشعر باللذة عندما يمارس العذاب عليه من قبل شخص آخر، وهو انحراف جنسي بعكس السادية (الماسوشية) نسبة إلى أديب نمساوي يدعى ليوبولده شيرو (1835-1895) وأبطال روايته يشعرون باللذة الكبرى عندما تضربهم المرأة التي يعشقونها، ولعل ولادة وجدت هذا الشخص في ابن عبدوس الذي مر معنا وكيف كانت تعبث به فيرضى بعبثها وتسخر منه فيرضى بسخريتها، وتتصرف إلى ابن زيدون فيظل مترامياً على قدميها راضياً مغتبطاً[82]، وبالرغم من الرسالة التهكمية التي أنشأها ابن زيدون فيه على لسان ولادة، وما فيها من هجو مقذع ولفظ نابئ وتعبير فاحش حيث جعلته أضحوكة في المجتمع القرطبي، ومع ذلك لم يزدجر، وظل متعلقاً بها حتى وافته المنية.

ومن خلال ما تقدم من الآراء والأدلة يبدو أن سلوك ولادة كان فعلاً شاذاً بدليل أنها لم تتزوج قط، وأنها نفرت من ابن زيدون لأنه قوي الشخصية، ومالت إلى ابن عبدوس الذي كانت تعبث به فيرضى بعبثها وتسخر منه فيرضى بسخريتها، وهذه طبيعة المرأة السادية التي لا تدوم علاقتها إلا برجل ذي شذوذ جنسي معاكس كما مر.

ومادام قد اتفق القدماء والمحدثون في وصفها «بقلة مبالاتها وبمجاهرتها بلذاتها» و«بالجنسية المثلية» كما سبق، فنحن أيضاً نشاطرهم الرأي لأنه ليس لدينا ما يدفع عنها هذه التهمة، بل لدينا ما يؤكدها، وذلك من خلال شعرها الإباحي، وسلوكها الغريب الأطوار الشاذ.

أما جمالها وصفاتها الجسمية، فقد اختلفت المصادر في وصفها، يقول ابن بسام في حديثه عن ولادة إنها «كانت في نساء أهل زمانها، واحدة أقرانها حضور شاهد وحرارة أوابد، وحسن منظر ومخبر»[83]، ويقول ابن خاقان في القلائد: «وكانت من الأدب والظرف، وتتميم السمع والطرف، بحيث تختلس القلوب والألباب، وتعيد الشيب إلى أخلاق الشباب»[84]، بينما يقول صاحب المغرب عنها بعد كلام: «إنها بالغرب كعلية بالشرق إلا أن هذه تزيد بمزية الحسن الفائق..»[85].

هذه الأخبار المتصلة بجمال ولادة والتي وصلتنا من المصادر القديمة، غير أننا إذا دققنا النظر فيها وجدنا صورة ولادة ليست واضحة الملامح عند المؤرخين القدماء، ويرى الدكتور إحسان عباس: إن ولادة في الأخبار ليست على جمال بارع، وأن أوهمت بعض المصادر بغير ذلك، والدليل على ذلك ما جاء في المغرب لابن سعيد عندما أجرى فيه موازنة بينها وبين علية بنت المهدي، ثم ميزت علية على ولادة «بمزية الحسن الفائق»[86]، ويفهم الدكتور مصطفى الشكعة من نص المغرب السالف الذكر أن ولادة هي التي ميرت «بمزية الحسن الفائق»[87]، ونحن إذا دققنا النظر في النص، أرجعنا اسم الإشارة إلى أقرب مذكور وأعملنا فيه قواعد

اللغة، وعلية هي الأقرب في النص «إنها بالغرب كعلية بالشرق»: إلا أن هذه تزيد بمزية الحسن الفائق...».

ولذا نرجع رأي الدكتور إحسان عباس في هذه المسألة، غير أنه يبدو من خلال المصادر الأخرى، أن ولادة كانت جميلة، وإن لم تكن على جمال فائق كما يستشف من المغرب.

بينما وصفها لنا ابن زيدون في ديوانه بالجمال الفائق، والسحر الخلاب، وقد بهرت بصره بجمالها الرائع، وكان ذلك من بواعث حبه لها، وإن كنا في الحقيقة لا نعرف شعره الذي ينصرف إلى ولادة، وشعره الذي ينصرف إلى غيرها، لأن قصائد الديوان غير مرتبة ترتيباً تاريخياً[88]، باستثناء بعض القصائد التي نجد فيها بعض الأمارات تدل على أنها قيلت في ولادة[89]، لقد وصفها ابن زيدون في نونيته المشهورة بالرقة المترفة، فالله صاغها من فضة خالصة، وتوج رأسها بشعر أشقر:

رَبيبُ مُلْكٍ كَأَنَّ اللهَ أَنْشَأَهُ مِسْكاً وَقَدَّرَ إِنْشَاءَ الوَرَى طِينَا

أَوْ صَاغَهُ ورِقاً مَحْضَاً وَتَوَّجَهُ مِنْ نَاصِعِ التِّبْرِ إِبْدَاعاً وَتَحْسِينَا

إِذَا تَأَوَّدَ[90] آدَتْهُ رَفَاهِيَةً تُومُ العُقُودِ[91]، وَأَدْمَتْهُ البُرَى[92] لِينَا[93]

وهي بعيدة مهوى القرط، ممشوقة القوام، بارزة الصدر، دقيقة الخصر، رابية الردف، رقيقة البشرة، فاتنة العينين:

وفي السِّيَراءِ[94] الرَّقْمَ وَسْطَ قِبَابِهِم بَعِيدُ مَنَاطِ القُرْطِ أَحْوَرُ أَوْطَفُ[95]

تباينَ خَلْقَاهُ: فَعَيْلٌ[96] مُنَعَّمٌ تَأَوَّدَ فِي أَعْلاهُ لَدْنٌ[97] مُهَفْهَفُ

فَلِلْعَانِكِ المُرْتَجِّ مَا حَازَ مِئْزَرٌ وَلِلْغُصْنِ المُهْتَزِّ مَا ضَمَّ مِطْرَفُ[98]

أضف إلى هذا الجمال خالاً أسود عنبرياً في خدها:

مُفَضَّضُ الثَّغْرِ لَهُ نُقْطَةٌ مِنْ عَنْبَرٍ فِي خَدِّهِ المُذْهَبُ[99]

وإذاً فصفات ولادة في المصادر القديمة جميلة وإن كانت ليست على جمال فائق في خبر المغرب السالف الذكر، وفي ديوان ابن زيدون فائقة الجمال وساحرة، وإن كنا لا نأخذ بوصف ابن زيدون لها، لأن العاشق لا يرى في معشوقه إلا السحر والجمال الرائع، بل هي في نظر ابن زيدون من طينة أخرى: فالله صاغها من فضة خالصة وتوج رأسها بشعر من التبر الناصع.

4) شعرها:

أما شعرها فيقول فيها الضبي: «أديبة شاعرة جزلة القول، مطبوعة الشعر، وكانت تخالص الشعراء وتجالس الأدباء، وتفوق البرعاء»[100] ونفس هذا الكلام نجده عند ابن بشكوال[101]، ويقول ابن نباتة: «وكانت تجلس للشعراء والكتاب وتعاشرهم وتحاضرهم... وكانت ذات نظم جيد...»[102].

وشعرها الذي وصلنا ينقسم إلى قسمين: شعرها الغزلي وهو جميل الصياغة، عذب الألفاظ، سلس الأسلوب، حسن الديباجة، أما شعرها الهجائي فسقيم لأنه عبارة عن فحش وقبح وهو أقرب إلى كلام السوقة من الناس منه إلى الشعر.

ومن شعرها في الغزل هذه الأبيات التي كتبتها إلى ابن زيدون، وهي راضية عنه، تخبره بزيارتها له، على شرط أن تكون هذه الزيارة في الليل لأن الليل أكتم للسر، تقول:

وَبِي مِنْكَ مَا لَوْ كَانَ بالشَّمسِ لم تلح وبالبدْرِ لم يطلع وبالنَّجْمِ لَمْ يَسْرِ[103]

ولبى ابن زيدون دعوتها، ووفت هي بوعدها.

ولما أرادت الانصراف ودعته بهذه الأبيات حسب رواية المقري:

وَدِّعِ الصَّبْرَ مُحِبٌّ وَدَّعَكْ ذَائِعٌ مِنْ سِرِّهِ مَا اسْتَوْدَعَكْ

يَقْرَعُ السِّنَّ عَلَى أَنْ لَمْ يَكُنْ زَادَ فِي تِلْكَ الخُطَى إِذْ شَيَّعَكْ

يَـا أخـا الـبَـدْرِ سَـنَـاءً وَسَـنـاً ... حـفـظَ الـلّـهُ زمـانـاً أطـلـعَـكْ
إنْ يَـطُـلْ بَـعْـدَكَ لَـيْـلِـي فَـلَـكَـمْ ... بتُّ أشكُو قِصَرَ اللَّيْلِ مَعَكْ[104]

وقد نسب هذه الأبيات ابن بسام[105] وصاحب قلائد العقبان[106]، إلى ابن زيدون، بينما المقري في النفح نسبها لولادة، ونحن نرجح نسبتها لابن زيدون، لأن ابن بسام وصاحب القلائد أقرب عهداً بالشاعر من المقري، وكذلك فهي مثبتة في ديوان ابن زيدون الذي بين أيدينا[107].

ويبدو أن جفوة حدثت بين العاشقين في المرحلة الأولى من حبهما، وإن كانت لفترة قصيرة، كان فيها ابن زيدون يتدلل ويتعالى على ما يبدو، فكتبت إليه ولادة مبدية مشاعرها نحوه:

ألاَ هَلْ لَنَا مِنْ بَعْدِ هذَا التَّفَرُّقِ ... سَبِيلٌ فَيشْكو كُلُّ صَبٍّ بِمَا لَقِي
وَقَدْ كُنْتُ أوْقَاتَ التَّزَاوُرِ فِي الشِّتَا ... أبِيتُ عَلَى جَمْرٍ مِنَ الشَّوْقِ مُحْرِقِ
فَكَيْفَ وَقَدْ أمْسَيْتُ فِي حَالِ قطعه ... لَقَدْ عَجَّلَ المَقْدورُ ما كُنْتُ أتّقي
تَمُرُّ اللّيالي لا أرَى البَيْنَ يَنْقَضي ... ولاَ الصَّبْرَ مِنْ رِقِّ التَّشَوُّقِ مُعْتِقِي
سَقَى اللّهُ أرْضاً قَدْ غَدَتْ لكَ مَنْزِلاً ... بِكُلِّ سَكُوبٍ هَاطِلِ الوَبْلِ مُغْدِقِ[108]

فأجابها بقوله:

لَحا اللّهُ يَوْماً لَسْتُ فِيهِ بِمُلْتَقٍ ... مُحَيـاكِ مِنْ أجْلِ النَّوَى والتَّفَرُّقِ
وَكَيْفَ يَطِيبُ العَيْشُ دُونَ مَسَرَّةٍ ... وَأيُّ سُرُورٍ لِلْكَئِيبِ المُؤَرَّقِ[109]

إن رد ابن زيدون ببيتين اثنين فقط على مقطوعة حبيبته التي بعثت بها إليه لدليل على دلاله، وشعوره بالتعالي والتفوق وهو ذو الشهرة الكبيرة في دنيا الشعر في الأندلس، وقد أصبح يملك زمام قلب ولادة التي كانت تعتبره أستاذاً لها[110]، وكانت كثيراً ما تطلب منه أن ينتقد شعرها «وكنت ربما حثثتني على أن أنبهك على ما أجد فيه عليك نقداً»[111]، ولذلك فقد ذيل ابن زيدون ببيتيه السالفي الذكر بنقد لبيتها الأخير:

سَقَى اللهُ أرْضاً قَدْ غَدَتْ لَكَ مَنْزِلاً   بِكُلِّ سَكُوبٍ هَاطِلِ الوَبْلِ مُغْدِقِ

فعال عليها هذا البيت لأن الوبل المغدق قد يغرق منزله، وقال: «فإن ذا الرمة قد انتقد عليه قوله مع تقديم الدعاء بالسلامة:

ألاَ يا أسْلَمِي يَا دَارَ مَيَّ البَلَى   ولأزالَ منهَلاً بجرعائك القَطْرُ

إذ هو أشبه بالدعاء على المحبوب من الدعاء له، وأما المستحسن فقول الآخر:

فَسَقى ديارك غَيْرَ مُفْسِدهَا   صَوْبُ الرَّبيع وديمَةٌ تهْمِي»[112]

وكانت لقاءات ولادة مع ابن زيدون كثيرة في أحضان الطبيعة الجميلة حيث «كانت حدائق قرطبة وبساتينها مرتعاً لحبهما، وفي خمائلها أخذا يتسابقان كؤوس الهوى ويعبان من شذى النعيم تغمرهما ظلال الحب ودفؤه»[113].

وكان صالون ولادة مجلس أدب يستمع فيه العاشقان لقراءة الشعر، وعزف الموسيقى، وغناء القيان، وكانت ولادة نفسها لها صنعة في الغناء[114]، وكان لها جارية سوداء اسمها عتبة، جميلة الصوت غنت ذات ليلة البيتين التاليين بحضور ابن زيدون:

أحِبَّتَنَا إنِّي بَلَغْتُ مُؤَمَّلِي   وَسَاعَدَنِي دَهْرِي وَوَاصَلَنِي حُبِّي

وجاءَ يهنيني البشيرُ بِوَصْلِه   فَأعْطَيْتُهُ نَفْسِي وزِدْتُ لهُ قَلْبِي[115]

فأعجب الشاعر بصوت عتبة، وسألها الإعادة من غير إذن ولادة، فظنت أنه يغازلها، وتحركت في نفسها غيرة المرأة العاشقة، وغضبت غضباً شديداً، وفي فورة غضبها تناست كونها أميرة فضربت عتبة وبكت[116]، ثم كتبت تدافع عن جمالها وتعاتب ابن زيدون:

لو كُنْتَ تُنْصِفُ في الهَوَى مَا بَيْنَنا   لَمْ تَهْوَ جاريتي ولَمْ تتخيَّر

وتركتَ غُصْناً مُثمِراً بِجَمالِه   وجَنَحْتَ لِلغُصْنِ الذِي لَمْ يُثمِر

ولقَدْ عَلِمْتَ بِأَنَّنِي بَدْرُ السَّمَا   لكنْ دُهِيتَ لِشِقْوَتِي بِالْمُشْتَرِي[117]

ولم تلبث أن تبدلت لابن زيدون وأذاقته بعد نعيم قربها جحيم هجرها[118]، وهكذا كانت الغيرة سبباً من أسباب جفاء ولادة لعاشقها الذي ظل يبكي ويئن دون أن يستعيد عطفها، وليس هذا السبب وحده الذي أدى إلى الجفاء ثم الهجران، وإنما هناك أسباب أخرى، من بينها: انظمام ابن زيدون لحركة الجهاورة قد ترك في نفس ولادة أثراً سيئاً، ولاسيما وهي بنت خليفة أموي[119]، وإن كان هناك من يخالف هذا الرأي حيث أن ابن زيدون اتهم بالتحزب السياسي للأمويين، وبالعمل على إعادة المملكة إلى أربابها وبسبب هذه الوشاية أدخل السجن[120].

ويبدو أن اتهام ابن زيدون بالتحزب السياسي للأمويين كان اتهاماً باطلاً، دبره له منافسه ابن عبدوس في حب ولادة لكي يبعده عنها، ولم يكن ابن زيدون متحزباً للأمويين وإنما كان منضماً لحركة الجهاورة كما ذكر الدكتور جودت الركابي.

أثر ولادة الكبير عندما انتقد ابن زيدون - شمرها - وقد مر معنا تشهيره بها ولاسيما في رسالته الهزلية التي صورها فيها بصورة البغي الهلوك، وقد وضع في الرسالة على لسانها من فحش القول، ونابي اللفظ، ومقذع الهجو ما جعلها تنفر منه، وقد شهر بها في أشعاره، حين قال:

عَيَّرْتُمُونا بِأَنْ صَارَ يَخْلُفُنَا   فِيمَنْ نُحِبُّ، وما في ذاكَ من عارِ

أُكْلٌ شَهِيٌّ مِنَ أَطَايِبِهِ   بعضاً، وبعْضٌ قَدْ صَفَحْنَا عنهُ لِلْفَارِ[121]

وكذلك في قصيدته لابن القلاس التي يعاتبه فيها ويحذره منها:

أَصْغِ لِمَقَالَتِي واسْمَعْ   وخُذْ - فيمَا تَرَى - أَوْ دَعْ

وَأَقْصِرْ - بَعْدَهَا - أَوْ زِدْ   وَطِرْ - في إثرِهَا - أَوْ قَعْ[122]

ومن أسباب الجفاء أيضاً الوشاة الذين لعبوا دوراً كبيراً في الدس

والسعاية، وإذكاء حفيظة ولادة عليه... وفي إحدى فورات غضبه الجنونية اعتدى عليها بالضرب، ثم ندم على ما فعله، فاعتذر لها:

قَدْ عَلِقْنَا سِوَاكِ عِلقاً نَفِيساً   وَصَرفْنَا إِلَيْهِ عَنْكِ النُّفُوسَا
ولبِسْنَا الجَدِيدَ مِنْ خَلعِ الحُبِّ   وَلَمْ نَألُ أَنْ خَلَعْنَا اللَّبِيسَا

والحقيقة أن ولادة وابن زيدون بالرغم من تقاربهما في الميول والأهواء إلا أنهما «كانا على أهبة الجفاء، فكلاهما كان طاغي الشخصية عارم الغضب مندفعاً، وهذه الصفات تجعل صاحبيها متوازيين لا متكاملين»[123]، ولذلك فعلاقتهما لم تدم إلا مدة قصيرة، وربما انتهت بدخول ابن زيدون إلى السجن، وكيف تدوم هذه العلاقة بعد أن هجاها وهجته هجاءً فاحشا[124]، بل إنه استعاض عنها بغيرها، واستعاضه عنه بغيره.

وكانت ولادة هجاءة سليطة اللسان، فاحشة اللفظ حتى أن الرجل ليخجل من رواية شعرها الهجائي، فمابالك إذا علمت أنه لإمرأة، قالت تهجو ابن زيدون وفتاه علي:

إنَّ ابْنَ زَيْدُونَ عَلَى فَضْلِهِ   يَغْتَابُنِي ظُلْماً ولاَ ذَنْبَ لِي
يَلْحَظُنِي شَزَراً إِذَا جِئْتُهُ   كَأَنَّنِي جِئْتُ لأخْصِي عَلِي[125]

إن هذا الهجاء الفاحش والكلام البذيء لا نكاد نصدق أنه لرجل من دهماء الشعب وسوقة الناس فضلاً عن كونه لإمرأة من البيت الأموي، وهو من الناحية الفنية سقيم وقريب من العامية.

ولقبت ابن زيدون بالمدس - تعني أنه جمع من خصال الذم ست خصال وفيه تقول:

وَلُقِّبْتَ المُسَدَّسَ وهُو نَعْتٌ   تُفَارِقُكَ الحَيَاةُ ولا يُفَارِقْ
فَلُوطِيٌّ ومَأْبُونٌ وزَانٍ   وَدَيُّوثٌ وقَرْنَانٌ وسَارِقْ[126]

وقالت فيه أيضاً:

إِنَّ ابْـنَ زَيْـدُونَ لَـهُ فَـقْـحَـةٌ   تَـعْـشَـقُ[127] ... الـسَّـرَاوِيـلِ
لَوْ أَبْصَرَتْ[128] ... عَلَى نَخْلَةٍ   صَارَتْ مِنَ الطَّيرِ الأَبَابِيلِ[129]

ولم تقف ولادة عند هجاء ابن زيدون فحسب، بل هجت الأصبحي وابنه هجاء مراً فلطخت سمعتهما، حيث قالت فيهما:

يَـا أَصْـبَـحِيّ اهْـنَـأْ فَـكَـمْ نِـعْـمَـةٍ   جَـاءَتْـكَ مِنْ ذِي الـعَـرْشِ رَبِّ المِنَنْ
قَدْ نلت[130] ... ابنك ما لَمْ ينَلْ   ...[131] بُورَانَ أبفوهَا الحَسَنْ[132]

إن هذه البذاءات الفاحشة، وهذا الإسفاف في شعرها الهجائي الذي ربما يقبله عصرها، ليجعلنا نقر بأن ولادة امرأة جاوزت الحد في استعمال الشعر وتسخيره لهواها ويبدو أن كثيراً من أخبارها ومغامراتها ونزوتها وشذوذها كان أمراً واقعاً: ونستطيع القول بأنها أهجى شواعر الأندلس على الإطلاق، إذا لم نقل أهجى شعراء الأندلس ولاسيما وهي امرأة وأميرة، وينتظر من المرأة الحشمة والحياء، وكذلك فهجاؤها قالته في حبيبها الذي سجن وشرد من أجلها، وقال فيها أعذب شعره الغزلي.

وإذن لا نستغرب ما قاله العمري عنها: «وكانت ولادة ذات بوادر يشيب لها رأس الوليد»[133]، وأن شعرها الذي وصلنا أقل بكثير من شهرتها التي شرقت وغربت، حتى أصبحت قصتها مع ابن زيدون أسطورة من الأساطير يرويها، الناس ويتناقلها الباحثون والدارسون[134].

وحتى لا نظلم ولادة يجب أن نشير إلى أن بعض أشعارها في الغزل جيدة تصافح الآذان في لذة ومتعة وارتياح[135]، ولا تنقص شاعريتها عن كثير من فحول الشعراء الذين اشتهروا في الغرب الإسلامي[136]، وكانت ندوتها الأدبية بقرطبة مدرسة للنقد، وجامعة للأدب يغشاها الأساتذة والأدباء، وكبار القوم، وهي تعطينا صورة واضحة عن حرية المرأة في

الأندلس، وثقافتها، وفكرها، وأدبها وعمرت طويلاً كما رأينا، وتوفيت عزباء لليلتين خلتا من صفر، سنة (1091/484)[137].

الهوامش

1) ابن بسام: الذخيرة القسم الأول، المجلد الأول ص 434 و437 (تحقيق د. إحسان عباس).

2) ابن عذاري: البيان المغرب، ج 3، ص 142، ط. دار الثقافة، بيروت.

3) ابن زيدون: الديوان، ص 29 (تحقيق علي عبدالعظيم).

4) الدكتور عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 4، ص 699، دار العلم للملايين، بيروت.

5) ابن عذاري: المصدر نفسه، ص 141، والضبي (ت 599هـ): بغية الملتمس، ص 22.

6) فؤاد أفرام البستاني: ابن زيدون (سلسلة الروائع 51) ص 14.

7) ابن بشكوال: الصلة ق 2، ص 696، والضبي: بغية الملتمس، ص 532، غير أن هناك بعض المصادر تخالف هذا التاريخ، في فوات الوفيات: توفيت بعد الخمسمائة (ج 4، ص 253) لكننا نرجع رأي ابن بشكوال والضبي لأنهما أقرب إلى عصر ولادة.

8) ابن زيدون: الديوان، ص 35.

9) ابن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص 22.

10) ابن بسام: الذخيرة، ق 1، مج 1، ص 429.

11) فؤاد أفرام البستاني: المرجع السابق، ن، ص.

12) الدكتور الطاهر أحمد مكي: الصالونات الأدبية في الشرق والغرب (مجلة الدوحة، العدد 103، ص 39).

13) انظر بالتفصيل عن الصالونات الأدبية: المرجع نفسه، ص 38 وما بعدها.

14) ابن زيدون، المصدر السابق، ص 30.

15) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

16) Henri pérés: la Poésie Andalouse. P: 428.

17) فؤاد أفرام البستاني: المرجع السابق، ص 15.

18) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص 35-36.

19) ابن بسام: المصدر السابق، ص 430.

20) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص 581-581.

21) سنعرض له بعد قليل.

22) ابن بسامك المصدر السابق، ص 422، ويذكر عبدالله عنان: أن أبا عامر بن عبدوس تزوجته ولادة فيما بعد (دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 410)، غير أن هذا الزعم لم تؤكده المصادر التي بين أيدينا، والقريبة من عصر ولادة كالذخيرة وقلائد العقبان وغيرهما.

23) فؤاد أفرام البستاني: المرجع السابق، ص 16.

24) بالنثيا أنجل: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ص 32.

25) أبو نواس: الديوان، ص 479، تحقيق أحمد عبدالمجيد الغزالي، والنفح، ج 4، ص 203.

26) ابن زيدون: الديوان، ص 193، وابن نباتة: سرح العيون ص: 24.

27) ابن نباتة: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

28) السقط: الردي، ومنه سقط المتاع، أي: رديئة.

29) الشهاب: الشعلة من النار.

30) الخلة: المودة والصداقة.

31) البيت للمتنبي من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة.

32) هيولاه: مادته وحقيقته.

33) حاسنك: باراك في الحسن لأن يوسف عليه السلام ضرب به المثل في الجمال.

34) قصة امرأة العزيز وحبها ليوسف عليه السلام مشهورة (راجع سورة يوسف في القرآن الكريم).

35) قارون: من قوم موسى عليه السلام، يضرب به المثل في الثروة الطائلة والغنى.

36) النطف: رجل من بني تميم نهب أموالاً لكسرى في الجاهلية فأثرى، فضرب به المثل بما أصاب من ثروة.

37) كسرى: ملك من ملوك الفرس.

38) قيصر: ملك الروم.

39) الإسكندر: ملك الإغريق الذي حارب (دارا) ملك الفرس وانتصر عليه.

40) ازدشير: من ملوك الفرس، وملوك الطوائف هنا: يراد بهم ملوك الفرس، لا ملوك الأندلس.

41) ابن نباتة: سرح العيون، ص 25 وما بعدها، وانظر الرسالة كاملة هناك.

42) الخازن: ابن زيدون أثر ولادة في حياته وأدبه، ص 48.

43) ابن زيدون: المصدر السابق، ص 172.

44) نفسه، ص 181.

45) علي عبدالعظيم: ابن زيدون، ص 173.

46) حسين سراج: غرام ولادة، ص 132، والمصدر السابق، ص 181.

47) الخازن: المرجع السابق، ص 48-49.

48) وألف ابن خاقان كتابه - القلائد - لأبي إسحاق بن يوسف بن تاشفين سنة 515، ونلاحظ أن الحميدي (420-488هـ) في جذوة المقتبس لا يعرف شيئاً عن ولادة، وقد يرجع ذلك إلى تأليفه كتاب الجذوة بالعراق بعيداً عن الأندلس (الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي، ص 194).

49) ابن بسام: المصدر السابق، ص 429.

50) هو حفيد المقرئ المشهور مكي بن أبي طالب، صحبه ابن بشكوال خمسة عشر عاماً أو نحوها وكان عالماً بالآداب واللغات، توفي سنة 535هـ (الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي ص 192).

51) ابن بشكوال: الصلة، ق 2، ص 696، وألف كتابه سنة 534هـ (د. إحسان عباس، المرجع نفسه ص 192).

52) الدكتور إحسان عباس: المرجع نفسه، ص 193.

53) ابن بسام: المصدر السابق، ص 432.

54) Henri Pérés la poésie Andalouse. P: 428.

55) ابن بسام: المصدر نفسه، ص 429-430، والصفدي: تمام المتون، ص 11.

56) الصفدي: نفسه، وص. ن.

57) نفح الطيب، ج 4، ص 205.

58) الخازن: المرجع السابق، ص 52.

59) ابن بسام: المصدر نفسه، ص 430.

60) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

61) ابن نباتة: المصدر السابق، ص 22.

62) الدكتور محمود صبح: ابن زيدون شاعر قرطبة، ص 54، طبعة مدريد 1979.

63) المرجع نفسه، و. ص.ن.

64) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

65) الدكتور إحسان عباس: المرجع السابق ص 203 (هامش 2).

66) ابن بسام: المصدر السابق، ص 432.

67) الدكتور محمود صبح: المرجع السابق، ص 58.

68) المرجع السابق، ص: 428: Henri Pérés.

69) ابن زيدون: الديوان، ص 38.

70) وليم. ك. ومننجر منروليف: أضواء الطب النفسي على الشخصية والسلوك، ص 80، ترجمة الدكتور محمد أحمد غالي، طبعة القاهرة 1966.

71) ابن سعيد، المغرب، ج 1، ص 143.

72) نفح الطيب، ج 4، ص 293، طبعة القاهرة 1966.

73) المرجع نفسه، ص.ن: Henri Pérés.

74) غرسيا غومس: الشعر الأندلسي، ص 49، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، طبعة القاهرة 1952.

75) ابن زيدون: المصدر السابق ص 31.

76) وهذه اللفظة ليست مشتقة من لفظ لاتيني، ولكنها نسبة إلى مدينة يونانية قديمة كان يسكنها جنود وضباط الجيش... وكان هؤلاء الجنود والضباط إذا خرجوا للحرب ظلوا شهوراً طويلة بعيدين عن زوجاتهم... فكانت كل زوجة تختار عاشقة لها لتقضي معها حاجتها في أثناء غياب زوجها... (محمد كامل، حسن المحامي: الحب والجنس - دراسة علمية - ص 69-70، دار مكتبة الحياة، بيروت 1974).

77) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص ٨٣.

78) المرجع نفسه، ص.ن: Henri Pérés.

79) الدكتور محمود صبح: المرجع السابق، ص 61.

80) مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 110، مكتبة لبنان، بيروت، 1979.

81) جماعة من أهل الاختصاص (تأليف وترجمة): حياتنا الجنسية، ص 247، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1971.

82) باختصار عن ابن زيدون: الديوان (تحقيق علي عبدالعظيم) ص 29-38-39-40، والدكتور خير الله عصار: مقدمة لعلم النفس الأدبي، ص 105-106-107، وجماعة من أهل الاختصاص المرجع السابق، ص 246 وما بعدها.

83) ابن بسام: المصدر السابق، ص 429.

84) الفتح بن خاقان: قلائد العقيان في محاسن الأعيان، نشر المكتبة العتيقة، تونس 1966.

85) نفح الطيب، ج 4، ص 208 نقلاً عن ابن سعيد في المغرب، غير أن النسخة المطبوعة من المغرب لم تصل إلينا.

86) الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي، ص 206.

87) الدكتور مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي... ص 179.

88) انظر الدكتور إحسان عباس: المرجع السابق، ص 207.

89) كذكر اسمها أوان المصادر القديمة ذكرتها بأنها في ولادة، أو ذكر بعض الصفات التي نعرفها في ولادة من خلال أخبارها في التراجم.

90) تأود: تمايل.

91) توم العقود: عقود مزدوجة من اللؤلؤ.

92) البريك الخلاخيل، جمع برة.

93) ابن زيدون: الديوان، ص 144-145.

94) السيراء: نوع من الثياب فيه خيوط صفراء ويخالطه الحرير أو الذهب الخالص.

95) أوطف: طويل أهداب العينين.

96) عبل: ضخم والمراد هنا الردف.

97) لدن طري ومهفهف، ضامر البطن.

98) العانك: المرأة السمينة، والمطرف، رداء مربع من الخز.

99) ابن زيدون: الديوان، ص 481-482.

100) المصدر نفسه، ص 126.

101) بغية الملتمس، ص 531.

102) الصلة: ق 2، ص 696.

103) سرح العيون، ص 22.

104) النفح، ج 4، ص 206، ويروى البيت الثاني بطريقة أخرى كما في رواية الذخيرة (ق 1، مج 1، ص 403).

105) نفح الطيب، ج 4، ص 206.

106) الذخيرة، ق 1، مج 1، ص 430-431.

107) قلائل العقبان، ص 80.

108) ابن زيدون: الديوان، ص 779، ويرى الرأي نفسه الدكتور جودة الركابي في كتابه: في الأدب الأندلسي، ص 170.

109) نفح الطيب، ج 4، ص 206، 207.

110) المصدر نفسه، ص 207.

111) الدكتور مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص 185.

112) نفح الطيب، ج 4، ص 204.

113) المصدر نفسه، و ص.ن.

114) الدكتور جودة الركابي: المرجع السابق، ص 170.

115) نفح الطيب، ج 4، ص 208.

116) ابن بسام: المصدر السابق، ص 431.

117) قال ابن زيدون في ذلك:

وما ضربت عتبى لذنب أتت به   ولكن ولادة تشتهي ضربي

فقامت تجر الذيل عاثرة   وتمس طل الدمع بالعنم الرطب

(ابن بسام المصدر نفسه، والصفحة نفسها).

118) المصدر نفسه، ص 431-432.

119) الدكتور شوقي ضيف: ابن زيدون، ص 21، دار المعارف بمصر.

120) الدكتور جودة الركابي: المرجع السابق، ص 171.

121) فؤاد أفرام البستاني: ابن زيدون (الروائع 51) ص 17.

122) ابن زيدون: الديوان، ص 196.

123) انظر القصيدة كاملة في ديوانه، ص 578 وما بعدها.

124) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص 37.

125) ابن زيدون: المصدر نفسه، والصفحة نفسها، والبيت الأخير كناية على أنها مبتذلة مباحة، ويشير فيه إلى قول أبي نواس:

أظنك من بقية قوم موسى   فهم لا يصبرون على طعام

126) ابن زيدون، المصدر نفسه، ص 37.

127) الدكتور محمود صبح: ابن زيدون شاعر قرطبة، ص 61.

128) نفح الطيب، ج 4، ص 206. والصفديك تمام المتون، ص 11.

129) نفح الطيب، ج 4، ص 205.

130) كلمة تذكر عضو التذكير بدون تكنية رأيت حذفها.

131) كلمة مرادفة للكلمة السابقة.

132) الصفدي: المصدر نفسه، ص 12.

133) كلمة فاحشة تصنع سجعة مع الكلمات السابقة...

134) كلمة تذكر عضو التأنيث بدون تكنية رأيت حذفها.

135) نفح الطيب، ج 4، ص 206.

136) العمري: مسالك الأبصار، ج 10، ص 230 (عن الدكتور محمود صبح: المرجع السابق، ص 61).

137) الدكتور محمود صبح: المرجع نفسه، ص 54.

138) الدكتور مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، ص 180، وقد مر معنا شعرها الغزلي.

139) الدكتور إبراهيم أبو الخشب: تاريخ الأدب العربي في الأندلس، ص 232، دار الفكر العربي، 1966.

140) ابن بشكوال: الصلة، ق 2، ص 696، والضبي: بغية الملتمس، ص 531.

